

CAHIERS DE CASSICIACUM

ETUDES DE SCIENCES RELIGIEUSES

6

« Cassiciaco, ubi ab æstu sæculi requievimus in te, amœnitatem semperne virentis paradisi tui. »

S. AUGUSTIN,
Confessions IX, 3.

(...à Cassiciacum, où nous avons goûté en Vous un saint repos après les agitations du siècle, les délices et l'éternel printemps de votre paradis.).

LE CANON
DE SAINT VINCENT DE LÉRINS

par l'abbé Bernard LUCIEN

AIDEZ-NOUS PAR VOTRE GÉNÉROSITÉ
A FAIRE VIVRE CES « CAHIERS »
POUR ENCOURAGER LES ÉTUDES THÉOLOGIQUES
POUR L'HONNEUR DE L'ÉGLISE
POUR LA GLOIRE DE DIEU

CAHIERS DE CASSICIACUM

ÉTUDES DE SCIENCES RELIGIEUSES

Trimestriel - Le numéro : 40 F

Abonnements :			CANADA
— simple	(étranger : 150 F) 120 F		\$ 40.—
— d'encouragement	250 F		\$ 80.—
— de soutien	à partir de 500 F		\$ 120.—
— supplément par avion	40 F		\$ 10.—
— Pour les changements d'adresse, prière de joindre	5 F		\$ 2.—

Chèques à l'ordre de :

ASSOCIATION SAINT-HERMENEGILDE
18, avenue Bellevue - 06100 NICE
C.C.P. Marseille 1175-42 C

Pour le CANADA, chèques à l'ordre de :

ASSOCIATION SAINT-HERMENEGILDE
Boîte postale 3073
Station « D »
OTTAWA - Ontario K1P 6H6

LES CONFIRMATIONS DONNÉES PAR DES PRÊTRES DE LA FRATERNITÉ SAINT PIE X SONT-ELLES VALIDES ?

« L'Évangile est bien moins compliqué que ça.

— A votre aise, mais ne vous plaignez pas d'échouer. Qu'il vous plaise ou non, rien ne réussit dans l'Eglise que ce qui est théologique. »

(Abbé V.A. BERTO, *La Pensée Catholique*. N° 20, p. 24).

Dans un acte ¹ daté du premier mai 1980, Mgr Lefebvre accorde à ses prêtres nombre de pouvoirs et facilités canoniques ou liturgiques. Il justifie ainsi cette délégation :

« En vertu des facultés accordées aux Ordinaires par la Lettre Apostolique *Pastorale Munus* du 30 novembre 1963, facultés accordées à tous les Evêques des Missions et étendues désormais à toute l'Eglise nous délégons les pouvoirs suivants : ... » ²

Suivent alors trois séries de pouvoirs :

— une première série accordée « à tous les membres de la Fraternité prêtres, et à tous les prêtres demeurant dans les maisons de la Fraternité » ³, et comprenant 34 pouvoirs,

¹ Brochure verte intitulée « Ordonnances concernant les Pouvoirs et facultés dont jouissent les membres de la Fraternité Sacerdotale Saint Pie X ».

² Brochure citée p. 11.

³ *Ibid.*

— une deuxième série accordée « aux Assistants, aux deux fonctionnaires généraux, aux Supérieurs de districts et de maisons autonomes et de Séminaires »⁴, et comprenant 5 pouvoirs,

— une troisième série de « facultés à obtenir sur demande ou réservées à l'Evêque »⁵, comprenant 12 pouvoirs.

Nous nous proposons d'analyser brièvement cet acte, et d'en tirer les conséquences qui, on le verra, ne sont pas de peu d'importance.

I. LE MOTU PROPRIO PASTORALE MUNUS

Nous ne désirons pas revenir ici sur la question de l'Autorité de Paul VI⁶. Nous nous contenterons d'étudier le *Motu Proprio* sur lequel Mgr Lefebvre fonde sa délégation de pouvoirs.

Le 30 novembre 1963, Paul VI concède aux Ordinaires des Lieux une série de 40 facultés et à tous les Evêques, tant résidentiels que titulaires, une série de 8 privilèges personnels. Cette concession doit prendre son effet le 8 décembre 1963.

Laissons de côté les privilèges personnels, et examinons les facultés données par *Pastorale Munus*.

A. LES DESTINATAIRES DE CES FACULTÉS.

Ces facultés sont accordées à certains membres de l'Eglise, que Paul VI prend la peine d'énumérer : Evêques résidentiels, Vicaires et Préfets Apostoliques, Administrateurs Apostoliques constitués de façon permanente, Abbés et Prélats *Nullius* qui, tous, jouissent sur leur territoire des mêmes droits et facultés que les Evêques résidentiels.

4 *Op. cit.*, p. 16.

5 *Op. cit.* p. 17.

6 Comme il a été montré par des arguments non encore réfutés, il est certain, en raison de la doctrine catholique, que Paul VI n'était plus Pape, au moins à partir du 7 décembre 1965 (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1 et supplément au N° 2). Nous tenons qu'il ne l'a jamais été, car ses actes manifestent qu'il n'a jamais changé. Dans ce cas, *Pastorale Munus* n'a évidemment aucune valeur.

Si l'on pensait que Paul VI jouissait de l'Autorité pontificale le 30 novembre 1963, cela ne changerait rien à la présente étude.

En bref, Paul VI concède ces facultés aux *Ordinaires des Lieux*, c'est-à-dire à ceux qui jouissent sur un territoire donné de la juridiction épiscopale.

Paul VI donne en outre à ces Ordinaires des Lieux la possibilité de déléguer l'usage de ces mêmes facultés à leurs Evêques Auxiliaires ou Coadjuteurs, à leurs Vicaires Généraux ou, pour les Vicaires et Préfets Apostoliques, à leurs Vicaires Délégués.

Or, nous constatons ce qui suit :

— Quoi qu'il en soit de l'existence et du statut canonique de la Fraternité Saint Pie X, celle-ci n'est pas une *religion cléricale exempte*⁷. Mgr Lefebvre, qui en est le supérieur général, n'en est donc pas l'*Ordinaire* ; il n'a pas sur ses membres le *pouvoir de juridiction* que seuls possèdent les Ordinaires sur leurs sujets.

— Encore moins Mgr Lefebvre est-il un *Ordinaire du Lieu* ; il ne possède aucune juridiction locale. Il n'est donc à aucun titre le bénéficiaire de la concession de facultés faite par Paul VI.

B. LE CONTENU DE CES FACULTÉS.

En concédant ces facultés aux Ordinaires des Lieux, Paul VI leur donne le pouvoir d'accorder certaines dispenses, de donner des permissions aux prêtres, d'octroyer des faveurs à leurs sujets. Mais le *Motu Proprio* dit expressément que les Ordinaires des Lieux n'ont pas le pouvoir de déléguer à leurs prêtres les facultés, si ce n'est celles pour lesquelles ce pouvoir est expressément précisé.

Ainsi, par exemple, *Pastorale Munus* donne aux Ordinaires des Lieux le pouvoir de dispenser de certains empêchements de Mariage⁸ ; mais il ne leur est pas donné le pouvoir de déléguer à des prêtres la faculté de dispenser des empêchements de Mariage (sauf, nous l'avons vu, aux Coadjuteurs, Auxiliaires, Vicaires Généraux ou Délégués).

7 On appelle *religion cléricale exempte* une société religieuse approuvée par l'Autorité de l'Eglise, dont les membres émettent des vœux publics, dont la plupart des membres sont prêtres ou appelés à l'être, soustraite à la juridiction des Ordinaires des Lieux. Les Supérieurs majeurs de ces sociétés sont appelés *Ordinaires* parce qu'ils ont la juridiction épiscopale sur leurs sujets. (Cf. Cance, *Le Code de Droit canonique*, T. 2, pp. 17-19).

Les prêtres de la Fraternité Saint Pie X n'émettent pas de vœux publics, et la Fraternité n'est pas soustraite à la juridiction locale. La Fraternité n'est donc pas une religion cléricale exempte.

8 *Pastorale Munus*, I, 19 et 20.

Si nous comparons *Pastorale Munus* et la délégation de pouvoirs que fait Mgr Lefebvre, nous observons que :

— Sur les 51 pouvoirs que compte la brochure énumérant les facultés des prêtres de la Fraternité, 36 NE SE TROUVENT PAS dans *Pastorale Munus*.

— Sur les 15 pouvoirs restants, 4 au moins sont plus étendus que dans le *Motu Proprio* de Paul VI⁹, et 3 ne sont pas déléguables¹⁰.

C. LA FAUSSE RÉFÉRENCE A *Pastorale Munus*.

La référence au *Motu Proprio Pastorale Munus* que fait Mgr Lefebvre est impropre à un double point de vue :

— Mgr Lefebvre ne peut en être un bénéficiaire, car il n'est pas Ordinaire du Lieu.

— La plupart des pouvoirs qu'il délègue à ses prêtres ne sont pas dans le texte de Paul VI.

Donnons deux exemples.

- Mgr Lefebvre, se fondant sur *Pastorale Munus*, donne à ses prêtres le pouvoir d'exposer le Saint Sacrement avec deux luminaires seulement¹¹. Or Mgr Lefebvre n'est pas Ordinaire du Lieu et, même s'il l'était, le *Motu Proprio* ne lui donnerait pas ce pouvoir, pas même à lui personnellement, car une telle permission ne s'y trouve pas.

Rappelons que les règles liturgiques demandent au moins, pour l'exposition du Saint Sacrement avec l'ostensoir, douze luminaires sur l'autel et deux au pied de l'autel.

- Mgr Lefebvre, se fondant sur *Pastorale Munus*, donne à ses prêtres le pouvoir de « bénir d'un seul signe de Croix avec attribution des indulgences apostoliques les chapelets, croix, petites statues, médailles et d'attacher aux chapelets les indulgences dites de Sainte Brigitte et des PP. Croisiers »¹².

⁹ Brochure citée, p. 11 n° 6, p. 13 n° 13, p. 17 les 4° et 8°.

¹⁰ *Idem*, p. 14 n° 20 et 24, p. 16 n° 31.

¹¹ Brochure citée, p. 14 n° 19.

¹² *Idem*, p. 14 n° 24.

Cela n'est pas une faculté accordée par *Pastorale Munus*, mais un des 8 privilèges donnés aux Evêques, tant résidentiels que titulaires, personnellement¹³ ; ils ne peuvent donc pas le déléguer, pas même à leur Vicaire Général.

Les prêtres doivent donc, pour bénir valablement, utiliser les prières et les prescriptions du Rituel.

En conséquence, quoi qu'il en soit de l'Autorité de Paul VI, cette délégation de pouvoirs aux prêtres de la Fraternité Saint Pie X est nulle et sans valeur propre. Il n'y a là-dessus aucun doute possible.

On ne peut alléguer le fait que Mgr Lefebvre utilise les pouvoirs très étendus dont il jouissait comme Evêque missionnaire, car :

— C'est bien sur *Pastorale Munus* que Mgr Lefebvre entend fonder sa délégation.

— Mgr Lefebvre n'est plus Ordinaire des Lieux de Missions ; et le serait-il encore, il ne pourrait déléguer que dans les limites géographiques de sa juridiction.

II. LES EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE.

Nous mentionnons rapidement le cas qui nous paraît le plus tragique, celui des empêchements de Mariage.

Pour sauvegarder la sainteté et la dignité du Mariage, la Sainte Eglise a établi divers empêchements :

— Des empêchements prohibants qui, si l'on passe outre, n'invalident pas le Mariage, mais le rendent illicite ; ils sont au nombre de 3.

— Des empêchements dirimants qui, si l'on passe outre, rendent le Mariage invalide ; ils sont au nombre de 13¹⁴.

Dans certains cas, la Sainte Eglise accepte de dispenser des empêchements, même dirimants, mais uniquement de ceux qui ne sont pas de droit naturel. Le pouvoir de dispense appartient en propre au

13 *Pastorale Munus*, II, 7.

14 Cf. *Code de Droit Canon*, cc. 1035-1080.

Souverain Pontife qui, selon le droit de l'Eglise en vigueur, l'exerce par les Congrégations Romaines¹⁵, et délègue pour certains cas urgents et particuliers, aux Ordinaires et aux confesseurs.

Toute dispense donnée sans pouvoir est nulle, et le Mariage est soit illicite soit invalide, même si les « époux » n'en ont pas conscience.

Le *Motu Proprio Pastorale Munus* concède aux Ordinaires des Lieux le pouvoir de dispenser des empêchements mineurs¹⁶ de Mariage¹⁷. Ce pouvoir, ils ne peuvent le déléguer qu'à leurs Coadjuteurs, Auxiliaires, Vicaires Généraux ou Délégués.

Mgr Lefebvre range le pouvoir de dispenser les empêchements de Mariage parmi ceux « à obtenir sur demande ou réservés à l'Evêque »¹⁸, sans préciser s'il est uniquement réservé à l'Evêque, et sans le restreindre aux empêchements mineurs.

Quoi qu'il en soit, le Supérieur Général de la Fraternité Saint Pie X n'est pas Ordinaire du Lieu, et n'a pas lui-même ce pouvoir de dispense. Si lui-même ou un de ses prêtres tentait de dispenser, en dehors des cas très particuliers où le Droit Canon le permet à tout confesseur ou à un prêtre assistant légitimement à un Mariage¹⁹, si donc une telle tentative de dispense avait lieu — *quod Deus avertat* — la dispense serait sans valeur, et le mariage invalide dans le cas d'un (ou plusieurs) empêchement dirimant.

Ce cas est extrêmement grave, parce que dans l'hypothèse où il se produirait, il établirait les pseudo-époux dans l'état de concubinage. Certes, ce concubinage sera innocent de leur part s'ils l'ignorent sans qu'il y ait mauvaise volonté ou négligence. Il n'en reste pas moins qu'ils seront dans une situation tout à fait irrégulière, et qu'il sera très difficile de les détromper.

15 Le Saint-Office pour les empêchements de *religion mixte* et de *disparité de culte*, la Congrégation des Sacraments pour les autres empêchements au for externe, la Sacrée Pénitencerie pour les empêchements au for interne, la Congrégation de la Propagande pour les lieux de Missions dont elle a la charge.

16 On appelle *empêchements mineurs* ceux dont l'Eglise a coutume de dispenser plus facilement. Ils sont au nombre de 5 (Canon 1042).

17 *Pastorale Munus*, I, 19 et 20.

18 Brochure citée, p. 17.

19 Pour les premiers, au for interne sacramentel dans les cas occultes et gravement urgents si le recours à l'Ordinaire du Lieu est impossible, et en cas de danger imminent de mort; pour les seconds, dans les mêmes cas au for externe. Pour plus de précision, voir les Canons 1043-1045.

Les clercs, quant à eux, n'ont pas l'excuse de l'ignorance. Par devoir d'état, ils ont l'obligation de connaître et d'appliquer les règles du Droit comme l'entend l'Eglise.

Ce cas des empêchements de Mariage est plus tragique que celui des Confirmations que nous allons étudier. Mais ce dernier cas n'est pas hypothétique, car il s'est déjà produit.

III. LES CONFIRMATIONS.

Parmi les « pouvoirs » concédés par Mgr Lefebvre, trois se rapportent à la Confirmation.

— A tous les prêtres de la Fraternité ou demeurant dans les maisons de la Fraternité, Mgr Lefebvre donne le pouvoir « d'administrer le sacrement de confirmation à tout fidèle en danger de mort »²⁰, et « de confirmer avant le Mariage les époux qui ne le seraient pas »²¹.

— Aux Assistants, aux deux fonctionnaires généraux, aux Supérieurs de districts, de maisons autonomes et de Séminaires, il donne le pouvoir « d'administrer le Sacrement de confirmation en l'absence et en cas d'empêchement de l'Evêque, tout en observant le rite indiqué dans le Rituel Romain »²².

On se souvient que le ministre *ordinaire* du Sacrement de Confirmation est l'Evêque, et que tout Evêque peut toujours administrer valablement ce Sacrement.

Le ministre *extraordinaire* de la Confirmation est le prêtre délégué par le Souverain Pontife. Cette délégation est nécessaire à la validité du Sacrement. Si un prêtre tentait de confirmer sans délégation ou en dehors des limites de sa délégation, il n'y aurait pas Sacrement²³.

Le Droit commun accorde cette délégation aux Cardinaux qui sont prêtres sans être Evêques pour toute l'Eglise, et aux Ordinaires des

²⁰ Brochure cité, p. 11 n° 2.

²¹ *Idem*, p. 11 n° 4.

²² *Idem*, p. 16 n° 35.

²³ Voir, par exemple, Prümmer, *Manuale Theologiæ Moralis*, T. III, n° 159.

Lieux qui sont prêtres sans être Evêques pour l'étendue de leur territoire.

Depuis Pie XII ²⁴, les curés et ceux qui ont charge d'âme à l'instar des curés (sur un territoire donné) peuvent confirmer les fidèles en danger de mort dans les limites de leur territoire.

Selon la coutume immémoriale, il y a délégation du pouvoir de confirmer aux prêtres orientaux ²⁵.

Le *Motu Proprio Pastorale Munus* (qui, de toutes façons, ne s'applique pas à la Fraternité Saint Pie X) ne mentionne en aucune faculté un quelconque pouvoir de confirmer.

Les prêtres de la Fraternité Saint Pie X ne peuvent pas, en vertu de la « délégation » de leur supérieur, administrer valablement le Sacrement de Confirmation.

IV. IL N'Y A PAS SUPPLÉANCE.

Un prêtre, auquel nous avons communiqué ces réflexions sous une forme plus brève, nous objecte :

« Mgr n'accorde pas ces facultés parce qu'il serait Ordinaire (ce serait un peu fort en effet) ²⁶, mais comme il l'explique lui-même p. 3, ainsi que dans la brochure *Le coup de maître de Satan* pp. 46-47 (on peut aussi ajouter quelques canons sur ce même droit des fidèles) ²⁶, en vertu de la suppléance de l'Eglise. Cette suppléance, aucun canon, sauf erreur, ne la limite, à la seule confession, par exemple. (...) Je m'étonne qu'une chose si banale ait pu vous échapper... ».

A cela, il faut répondre :

- 1) Mgr Lefebvre affirme bien faire une vraie délégation ²⁷.
- 2) Si les prêtres de la Fraternité Saint Pie X ont les pouvoirs en question par suppléance, il n'y a aucun besoin d'une délégation. Une délégation est canonique ou n'est pas.
- 3) La suppléance n'est pas la panacée.

²⁴ Décret *Spiritus Sancti Munera* du 14 septembre 1946.

²⁵ Ce pouvoir leur a été ôté en certaines régions : Bulgarie, Italie, Albanie, Chypre, Liban. Cf. Noldin, *Summa Theologiæ Moralis, de Sacramentis*, n° 89, d.

²⁶ La parenthèse est de notre confrère.

²⁷ Brochure citée, p. 11.

Nous admettons parfaitement que dans la situation d'anarchie (au sens propre) où nous nous trouvons, il y a suppléance divine en faveur des fidèles en ce qui concerne le pouvoir de Sanctification de l'Eglise.

Mais, semble-t-il, trois facteurs sont nécessaires pour l'existence d'une telle suppléance (hormis celles expressément prévues par le Droit) :

- la nécessité générale, et non un cas particulier ;
- l'impossibilité du recours à l'Autorité. C'est l'Autorité qui est juge des actes sacramentels que nous devons accomplir ; une défaillance accidentelle de l'Autorité ne peut donner place à une suppléance. Si la défaillance est essentielle et habituelle, c'est l'existence même de l'Autorité qui est mise en cause ;
- un fondement réel dans celui qui doit agir en vertu d'une suppléance. Un tel fondement ne peut être que le Caractère imprimé par le Sacrement de l'Ordre.

C'est parce que le prêtre catholique possède ce Caractère sacerdotal que Notre Seigneur Jésus-Christ et l'Eglise suppléent pour la mise en œuvre de ce Caractère dont l'exercice normal est empêché pour le plus grand dommage des âmes.

Sont donc exclus les actes de pure juridiction (dispenser d'un empêchement de Mariage, accorder une indulgence) qui ne sont pas la mise en œuvre du Caractère sacramentel, et les actes dont le prêtre n'est que le ministre extraordinaire (confirmer, donner les ordres mineurs).

Dans le cas du Sacrement de Pénitence, la suppléance ne donne pas de juridiction, mais le Christ et l'Eglise suppléent au défaut de juridiction dans chaque absolution, parce que le prêtre est, par son Caractère sacerdotal, métaphysiquement ordonné à donner une telle absolution. La juridiction normalement nécessaire ne donne pas au prêtre le *pouvoir* de confesser, elle lui donne un *sujet* sur lequel exercer son pouvoir²⁸.

²⁸ Voir, par exemple, Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, I. *La Hiérarchie apostolique*, chapitre V. Pour l'édition de 1941, *Excursus* III, p. 191 ; pour l'édition de 1955, *Excursus* IV, p. 217.

Il n'en va pas de même pour la Confirmation. Un simple prêtre sans délégation n'a pas le *pouvoir* de confirmer. Ainsi enseigne le Concile de Trente :

« C'est pourquoi le Saint Concile déclare qu'outre les autres degrés ecclésiastiques, les Evêques, successeurs des Apôtres, appartiennent principalement à cet ordre hiérarchique ; qu'ils sont placés, comme le dit le même Apôtre, par le Saint-Esprit pour régir l'Eglise de Dieu (Actes XX, 28) ; qu'ils sont supérieurs aux prêtres, confèrent le Sacrement de Confirmation, ordonnent les ministres de l'Eglise, et peuvent accomplir de nombreux offices, fonctions sur lesquelles ceux qui sont d'un ordre inférieur n'ont aucun pouvoir (*quarum functionum potestatem reliqui inferioris ordinis nullam habent*) » ²⁹.

Les prêtres, comme tels, n'ont aucun pouvoir de confirmer. Il n'y a donc en eux aucun fondement réel pour une suppléance.

Confirmer suppose chez le prêtre une extension de son pouvoir sacramentel. Il faut que son Caractère sacerdotal soit étendu à un nouvel effet, soit d'une façon permanente et inamissible par la Consécration épiscopale, soit d'une façon transitoire et précaire par une délégation du Pape qui le peut, comme le dit saint Thomas d'Aquin, en vertu de la plénitude de son Pouvoir dans l'Eglise (*Papa in Ecclesia habet plenitudinem potestatis*) ³⁰.

Ce dont le prêtre manque pour pouvoir confirmer et qui peut lui être accordé par le Souverain Pontife, n'est pas dans la ligne de la juridiction qui lui donnerait un sujet à confirmer, mais dans la ligne du pouvoir d'ordre ³¹ ; c'est une dignité qui est référée à la même espèce que le pouvoir d'ordre ³², c'est une perfection du pouvoir d'ordre qu'il possède incomplètement ³³.

Nous sommes donc en mesure de répondre à la question qui constitue le titre de cette étude : les confirmations administrées par des prêtres de la Fraternité Saint Pie X ne sont pas valides, ni au titre d'une délégation canonique, ni au titre d'une suppléance.

²⁹ Concile de Trente, Session XXIII, chapitre 4, Denz.-Bann., n° 960.

³⁰ *Somme Théologique*, III a P., Q. LXXII, a. 11, ad 1um.

³¹ Noldin, *Summa Theologiæ Moralis, de Sacramentis*, n° 89, a.

³² Lehmkuhl, *Theologia Moralis*, II, p. 73.

³³ Vermeersch, *Theologia Moralis*, III, n° 243.

V. AU LECTEUR BIENVEILLANT

Trois considérants nous déterminent à publier cette étude, analysant brièvement les pouvoirs des prêtres de la Fraternité Saint Pie X :

- L'existence de cette délégation de pouvoirs a été rendue publique par un truchement dans lequel nous n'avons aucune responsabilité ;
- Nous avons personnellement écrit au premier Assistant de Mgr Lefebvre, Supérieur du district de France, au mois de juillet 1980, pour lui soumettre ces observations (sous une forme plus succincte) ; aucune réponse ne nous a été faite. Nous avons ensuite communiqué ces mêmes observations à neuf prêtres de la Fraternité. Un, oralement, nous a dit son accord ; deux nous ont répondu par écrit, l'un en nous remerciant courtoisement, l'autre en nous soumettant l'objection mentionnée plus haut. Les six autres ont gardé le silence. Nous leur demandions d'avoir la charité de nous détromper ou de nous corriger, s'il y avait lieu, et on ne peut pas ne pas être surpris de ce silence face à la gravité de nos affirmations. Cette étude a été ensuite diffusée par nos soins, puis une certaine publicité lui a été donnée sans notre accord. A l'heure où nous écrivons, rien n'est venu l'infirmier.
- Enfin, cette délégation n'est pas restée lettre morte ; une « confirmation » (avant Mariage) a été administrée par un prêtre de la Fraternité Saint Pie X, dans un des prieurés, le jeudi 16 octobre 1980.

Devant la gravité d'une telle question, notre seul désir est le bien de l'Eglise et des fidèles qui, une fois de plus, risquent d'être trompés. Ce sont toujours eux qui, en définitive, sont les victimes. Sans s'arrêter à des questions de personnes, que l'on veuille donc bien ne considérer que les arguments et les faits et, comme le disait le R.P. A. Gardeil que nous avons plaisir à citer :

« Si l'on n'accepte pas notre solution, qu'on en présente une qui soit autorisée. Nous ne demandons que la lumière, et nous dirons avec Mabilon : Notre victoire est d'être vaincu par la Vérité » ³⁴.

Abbé Hervé BELMONT.

34 *La crédibilité et l'Apologétique*, 2^e éd., p. 227.

L' " ENSEIGNEMENT MAGISTRAL " DE MICHEL MARTIN

La revue *De Rome et d'Ailleurs* publie (N° 15, pp. 5-26) un article dont l'auteur, M. Michel Martin + prend vivement à partie la *thèse de Cassiciacum*. M conclut en observant que ladite thèse eût dû être présentée, non pas comme étant certaine, mais comme étant une hypothèse, « sous réserve du jugement de l'Eglise » (p. 26). Et il prétend le prouver en se fondant sur une doctrine absolument certaine, parce que « classique » et traditionnelle. Nous ne pouvons pas ne pas répondre, bien qu'il y ait beaucoup mieux à faire ; il suffira d'ailleurs d'observer que les prétentieuses critiques formulées par M manifestent que cet auteur ignore la question, et se laisse égarer par la passion.

Voici en effet ce que contient cet article.

A. L'EXPOSÉ D'UNE THÉORIE FANTASISTE, ET FAUSSE, DU MAGISTÈRE ORDINAIRE UNIVERSEL.

1. L'ORIGINE DE LA THÉORIE FANTASISTE ET FAUSSE.

M ne peut pas ne pas reconnaître ce qu'a affirmé le Concile Vatican I, et que nous avons précédemment exposé ¹. L'infailibilité peut appartenir au « Magistère ordinaire universel », savoir le « Magistère de toute

+ Dans ce qui suit, nous désignons par M, M. Michel Martin ; et, par PG, le Père Guérard des Lauriers, auteur du présent article.

Nous désignons d'autre part la publication : *Cahiers de Cassiciacum* par le sigle CdC.

¹ CdC, N° 1, pp. 14-16.

l'Eglise répandue dans l'univers », ce « Magistère ordinaire universel » étant *expressément contre-distingué* de celui qu'exerce en propre le Pontife romain par jugement solennel. M reconnaît donc, comme il se doit, qu'IL Y A DEUX MODES DIFFÉRENTS de l'infaillibilité. Qu'en est-il, dès lors, des critères *évidemment externes*², qui permettent de reconnaître si tel document est promulgué avec la note d'infaillibilité ? Ces critères ont été précisés pour le jugement solennel ; ils ne l'ont pas été, ou pas suffisamment, pour le Magistère ordinaire universel. C'est fort regrettable, mais cela ne justifie pas qu'aucun particulier puisse y suppléer.

C'est cependant ce que fait M, d'autorité, et en taxant d'erreur quiconque s'écarte de la doctrine qu'il prétend imposer. M a en effet entendu parler de la célèbre règle énoncée par S. Vincent de Lérins, à savoir : « Il faut tenir pour vrai ce qui a été cru partout, toujours et par tous ». Et comme, d'autre part, les théologiens sont à la recherche d'un critère précis pour l'infaillibilité du Magistère ordinaire universel, M *a imaginé* que ce critère précis est justement celui qu'a formulé S. Vincent de Lérins. Et M ne se conforme nullement au vœu impératif qu'il formule lorsqu'il s'adresse « aux autres » ; M propose sa propre trouvaille, non au titre d'hypothèse, mais comme étant la « doctrine classique ». Espérons que M ignore ces questions ; autrement, il mentirait.

2. LE PSEUDO-FONDEMENT DE LA THÉORIE FANTASISTE ET FAUSSE.

M insiste sur la règle énoncée par S. Vincent de Lérins. Nous en reconnaissons évidemment la valeur, au titre de lieu théologique. Mais M prétend, en outre, introduire une innovation inacceptable : « ou bien l'infaillibilité que les sédévacantistes attribuent à Vatican II est celle du Magistère ordinaire universel de l'Eglise. Le critère à appliquer est alors celui de Saint Vincent de Lérins » (p. 15).

Or, précisément, il est impossible que le « critère lérinien » soit celui du Magistère ordinaire universel ; et cela, pour trois raisons.

² C'est-à-dire que le critère de l'infaillibilité ne peut pas être l'inerrance. Au contraire, les fidèles ne sont assurés de l'inerrance que s'ils le sont de l'infaillibilité.

a. La première, à elle seule décisive, est que l'identification proposée par M a été expressément rejetée par ceux-là mêmes qui ont introduit la locution : « Magistère ordinaire universel »³. Supposé vérifié, le critère lérinien est une *garantie d'inerrance* ; il n'est aucunement une *condition nécessaire de l'infaillibilité*. M cumule en l'occurrence, bien qu'il s'en défende, deux confusions : l'une, entre l'inerrance et l'infaillibilité ; l'autre entre « condition suffisante » et « condition nécessaire ». Et comme toute la critique de M est fondée sur cette seconde confusion, c'est radicalement qu'elle se trouve privée de portée.

b. La deuxième raison est que le critère lérinien, très clair à l'abstrait, présente, quant à l'application, d'insurmontables difficultés ; et cela, aussi bien objectivement que subjectivement.

Objectivement, parce que le : « par tous », pris absolument, est une utopie. M concède qu'il faut, dans la pratique, rectifier : « par presque tous ». Dès lors, que signifie : « presque » ? Le constat d'infaillibilité, qui constitue la garantie d'inerrance, et donc la condition de la certitude théologale, doit être fait avec une certitude absolue, certitude métaphysique d'ordre théorétique, et pas seulement certitude morale. Or il n'est pas possible de fonder une telle certitude sur l'appréciation d'un « presque », faite par des personnes privées, indépendamment du Magistère.

Subjectivement, parce que le Magistère s'adresse à tous les fidèles sans distinction. Or, pour toutes sortes de raisons, dont la phénoménologie serait d'examiner si, en tel cas précis, le critère lérinien est, *oui ou non*, vérifié. Le général Franco, ayant cependant avec lui toutes les ressources de la catholique Espagne, a piétiné le critère lérinien ! Cela, d'après M, « paraît étonnant » (p. 13). Étonnant ou non, *c'est comme ça*. Interrogé sur ce point, le général Franco eût probablement répondu, *comme tant d'autres* : « Je ne suis pas théologien ! »

Ce qui n'est nullement étonnant est que M, s'érigeant en censeur de la vérité qu'il méconnaît, se trouve conduit à imposer une théorie selon laquelle le Magistère de l'Eglise s'adresserait à une minuscule

³ Mansi, T. 52, col. 26 : texte cité et commenté dans CdC, N° 6, p. 89. Cf. CdC, sup. au N° 5, article de M. l'Abbé Lucien, pp. 13-19.

aristocratie de cerveaux bien informés. L'errance, qui est manifeste dans la conclusion, prouve celle que contient la prémisse.

c. La troisième raison est d'ordre épistémologique.

Le critère lérinien est fondé sur l'observation en extension. Il n'est pas « formel », et les clauses en sont d'ailleurs surabondantes. Car ce qui est tenu par *tous*, l'est évidemment partout ; et, si on ne restreint pas au présent l'acception du mot « tous » qui est universelle, ce qui est et a été tenu par tous l'a été « partout et toujours ». Mais si on étend l'acception de « tous » au passé, il n'y a aucune raison de ne pas l'étendre à l'avenir. M, qui croit écarter cette hypothèse par l'ironie (p. 6, note 2), ne se rend pas compte qu'elle exprime très exactement la difficulté à laquelle il se heurte lui-même. « On avait cru jusqu'ici que l'inerrance de ce Magistère ordinaire ne pouvait être affirmée que lorsqu'il y avait *convergence* de *plusieurs* déclarations » (p. 15). M devrait bien préciser *combien* il faut de déclarations non infaillibles pour que leur *convergence* donne l'assurance de l'infailibilité ! Et, supposé par exemple qu'il en faille dix, l'application du critère lérinien lors des neuf premières déclarations devrait être faite « sous condition », précisément parce qu'elle devrait demeurer en suspens jusqu'à la dixième, c'est-à-dire qu'elle devrait tenir compte non seulement du passé mais du futur. Et comme l'Autorité de l'Eglise n'a nullement assigné quel devrait être ce « nombre » supputé suffisant pour garantir l'infailibilité, il s'ensuit que l'hypothèse formulée par le PG, et tournée par M en dérision, est exactement convertible avec la doctrine proposée par M lui-même concernant l'infailibilité du Magistère ordinaire. Voilà qui va bien, puisque nous n'avons formulé ladite hypothèse que pour l'écarter, et pour faire ressortir la non-consistance de la conception à laquelle elle correspond.

3. LA DÉMARCHE DU PG NE FAIT ÉTAT D'AUCUNE THÉORIE, MAIS SEULEMENT DES DONNÉES AFFIRMÉES INFAILLIBLEMENT PAR LE MAGISTÈRE.

Le PG n'a nullement présumé, comme le lui a attribué le P. Philibert de Saint-Didier, que tout acte du Magistère suprême ordinaire fût infaillible. Le PG s'est efforcé de mettre en évidence l'infail-

libilité qu'il faut attribuer *en droit* [et non en fait !] à l'acte par lequel la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ* fut promulguée. Le PG ne devait donc pas faire état du critère lérinien, attendu que celui-ci est susceptible de prouver l'inerrance et non du tout l'infailibilité. Au contraire, le PG *devait* se placer à un point de vue *différent* de celui qui inspira la règle formulée par S. Vincent de Lérins. C'est pourquoi il raisonne par réduction à l'absurde, en cernant le Magistère ordinaire, considéré *non en extension mais en compréhension*. Nous reproduisons, en substance, l'argument qui a été exposé : *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 15-16.

a) Une chose dont la réalisation peut être plus ou moins parfaite, possède nécessairement, en celle de ses réalisations qui est la plus parfaite, les qualités les plus éminentes qui *doivent* lui être attribuées. Car, dans le cas contraire, elle ne posséderait jamais ces qualités.

b) Un Concile œcuménique composé de tous les Evêques du monde, et légiférant sous la présidence du Pape qui l'a convoqué, et déclarant de lui-même qu'il ressortit au Magistère ordinaire, une telle assemblée constitue, par *antonomase* et « *in actu* », le Magistère ordinaire universel. Le nier, ce serait tout simplement nier la réalité même dudit Magistère, laquelle ne peut évidemment se manifester que dans les actes.

c) Le Magistère ordinaire universel est infallible « lorsqu'il propose telle chose comme étant divinement révélée et comme devant être crue par l'Eglise » ⁴.

Il n'est, ici, aucunement question d'« obliger » les fidèles à croire. Une telle « obligation » constituerait d'ailleurs un abus de pouvoir que seul peut forger le volontarisme. Le Magistère ne saurait s'arroger

4 Cf. CdC, N° 1, p. 14, note 7. — M conteste que la clause concernant le Magistère ordinaire universel soit affirmée par Vatican I avec la note d'*infaillibilité* : sous ce prétexte que « dans les textes conciliaires... ce sont les canons qui sont infallibles » (p. 18, note 1). Convient-il de prendre M au sérieux ? A l'en croire, ne seraient promulgués d'une manière infallible : *ni la Constitution Pastor æternus* (Vatican I), dont l'unique canon (Denz. 3075) ne reprend pas le contenu ; *ni la Bulle Munificentissimus* (Pie XII, 1^{er} novembre 1950, définition de l'Assomption), dont l'unique canon (Denz. 3904) ne comporte pas d'anathème, et renvoie au texte de la Bulle. — M trompe ses lecteurs par des fantaisies dont ceux-ci ne peuvent se rendre compte. Est-ce honnête ?

un *pseudo-droit*, dont le Christ Lui-Même s'est expressément désisté, en disant « aux Douze », après le discours sur le pain de vie : « Vous aussi, voulez-vous vous en aller ? »⁵. Le Christ n'oblige nullement « les Douze » à rester avec Lui. Tout au contraire, Il leur signifie, en substance : « Vous êtes libres ; si vous le voulez, vous pouvez partir comme le font ceux qui ne croient pas ». Le Magistère n'a donc aucunement qualité pour obliger les fidèles à croire. Il a qualité, ainsi que l'a rappelé Léon XIII [*Satis cognitum*], pour signifier aux fidèles qu'ils doivent croire ; et cela, parce qu'il a qualité pour affirmer que telle proposition doit être crue de Foi divine et catholique, parce qu'elle est contenue dans le Dépôt révélé. Et si le Magistère ordinaire universel accomplit cet office, il est infaillible ; voilà ce qu'affirme Vatican I, et cela infailliblement.

d) La proposition [fausse] concernant la liberté religieuse, proposition contenue dans la *Declaratio* « *Dignitatis humanæ personæ* »⁶ est expressément présentée comme étant intégrée au Donné révélé ; nous renvoyons à : CdC, N° 1, p. 13.

e) La *Declaratio* « *Dignitatis humanæ personæ* » a été promulguée comme devant être crue de Foi divine et catholique.

Puisque, théoriquement, Paul VI l'a affirmé : « Le Concile a attribué à ses enseignements l'autorité du Magistère suprême ordinaire ; lequel est si manifestement authentique qu'il doit être accueilli par tous les fidèles selon les normes qu'a enseignées le Concile, compte tenu de la nature et du but de chaque document »⁷.

L'accueil que doit réserver un fidèle à une doctrine qui est présentée comme étant révélée, cet accueil consiste à croire. Paul VI rappelle qu'il y a une obligation, laquelle découle de la « nature » du document : la doctrine révélée doit être crue.

⁵ Jean, VI, 67.

⁶ Nous ne disons pas que toute ladite *Declaratio* soit présentée comme appartenant au donné révélé. Dans tout ce qui suit, nous ne considérons, de cette *Declaratio*, que la proposition concernant la liberté religieuse.

⁷ Audience du mercredi 12 janvier 1966.

Puisque, pratiquement, l'application de la Declaratio a été exigée.

Si une doctrine concerne une chose qui, par nature, requiert d'être réalisée physiquement ; autrement dit, si tel document doctrinal a pour « but » une « *factio* », alors croire en ce document d'une part, réaliser ce qui y est impéré d'autre part, sont convertibles. Si vraiment on croit, alors on réalise ce à quoi on croit. Et, réciproquement, on ne vise à réaliser une chose dont la justification ne peut être que formellement et immédiatement surnaturelle [en l'occurrence, le fait que seule la Foi divine et catholique confère au croyant le droit et même le devoir de manifester cette Foi positivement et publiquement], on ne vise donc à réaliser une telle chose que si on y croit de cette même Foi qui seule la justifie, en l'occurrence la Foi divine et catholique. Exiger que la réalisation soit poursuivie par ceux à qui cela incombe, équivaut à leur rappeler que la doctrine dont cette réalisation est l'application, doit être crue par eux de Foi formellement surnaturelle, en l'occurrence la Foi divine et catholique.

Or la doctrine exprimée dans la *Declaratio a été imposée par la diplomatie vaticane*. En Suisse, le Nonce apostolique a répété avec insistance à Mgr Lefebvre, *éploré*, que « la Royauté sociale de Notre Seigneur Jésus-Christ était chose désormais périnée ». Et la loi a été changée. En Espagne, M trouve « étonnant » (p. 13) que le général Franco ne se soit pas reporté au critère de S. Vincent de Lérins ! M est un utopiste ou un plaisantin. Le général Franco, en fils soumis, a changé la loi en 1967, parce qu'il s'est fié à ce qui lui avait été signifié au nom de notre « très saint père le Pape », dès le 7 décembre 1965. Celui qu'il faut accuser, c'est non pas le général qui a été trompé, mais le *pseudo*-pape qui l'a trompé. Nous disons bien : *pseudo* ; car, bien que fautive, la soumission du général Franco, et celle du Conseil fédéral, prouvent du moins à l'évidence que l'« autorité » avait la volonté expresse d'imposer dans l'ordre pratique la réalisation de la doctrine [fausse] qui, par le fait même nous venons de l'observer, se trouvait ainsi signifiée *comme devant être crue* de Foi divine.

f) De ces considérations, résulte ce qui suit.

L'acte du 7 décembre 1965, par lequel Paul VI promulgua quatre documents, jouit donc, au moins en ce qui concerne la proposition

contenue dans la *Déclaratio « Dignitatis humanæ personæ »*, des propriétés suivantes :

- 1) Cet acte est la plus parfaite manifestation possible du Magistère ordinaire universel (d'après b).
- 2) Cet acte propose une doctrine comme étant révélée (d'après d), et comme devant être crue de Foi divine (d'après e).
- 3) Cet acte réalise donc les conditions que le Concile Vatican I a définies comme étant celles de l'infaillibilité pour le Magistère ordinaire universel (d'après 2 et c).
- 4) Donc cet acte jouit *en droit* de l'infaillibilité (d'après 3 et a).

Telle est l'une des composantes de la « thèse » dont M ne présente et ne réfute qu'une caricature. Nous préciserons, en terminant, quelle est la présentation systématique de ce même argument (D3).

4. L'INANITÉ DES CRITIQUES FORMULÉES PAR M CONTRE LE PG.

Ces critiques procèdent d'un illégitime procès d'intention, qui consiste à dénoncer, *passim*, l'origine soi-disant « passionnelle » de la « thèse ».

« Or, ce que veut le Père et tous ceux qui le suivent, c'est démontrer à tout prix que Paul VI n'était pas Pape. Et comme ce n'est pas possible à partir de la théologie classique, ils n'hésitent pas à la bouleverser et notamment à mutiler le critère de S. Vincent de Lérins comme on va le voir maintenant » (p. 16). M estime que « les sédévacantistes auraient dû : ...éviter toute attitude agressive envers ceux qui ne pensent pas comme eux. L'agressivité n'est pas un signe de vérité. *La vérité est sereine* » (p. 25).

Medice, cura teipsum ! M nous impute d'avoir recours à des procédés intellectuellement malhonnêtes en vue de démontrer ce qu'il prétend être indémontrable. Voilà bien, sous le couvert d'un langage poli, une agressivité qui n'est pas signe de vérité. Et en effet : d'une part, les accusations portées par M contre nous sont fausses ; d'autre part, les affirmations et inférences sont fallacieuses.

Les accusations sont fausses.

Puisque, premièrement, nous avons prouvé non que Paul VI ne fût pas pape, mais qu'il n'y avait plus à lui être soumis.

Puisque, deuxièmement, nous n'avons pas mutilé le critère de S. Vincent de Lérins, attendu que nous n'avions pas à en faire état, et que nous nous en sommes par conséquent abstenus.

Les affirmations et inférences sont fallacieuses.

Puisque, premièrement, il n'existe aucune théorie consistante de l'infailibilité pour le Magistère ordinaire. Et nous n'avons nullement élaboré une telle théorie ; nous nous sommes bornés à considérer le cas singulier de la *Declaratio « Dignitatis humanæ personæ »*⁶. C'est M qui a forgé une théorie fantaisiste ; il l'appelle « classique », pour l'ériger en absolu et nous accuser de ne pas l'appliquer ; alors que la plupart des auteurs en ont manifesté la non-consistance ; attendu qu'en fait ils n'attribuent l'infailibilité qu'au Magistère extraordinaire ; et, faussement, à lui seul exclusivement⁸.

Puisque, deuxièmement, « voulant à tout prix démontrer (!) » que Paul VI n'avait pas à être infailible en droit en quelque acte que ce soit lié à Vatican II, M s'applique à disqualifier l'enseignement

⁸ La revue *Fideliter* (N° 18, p. 10) reproduit les leçons de catéchisme du « R.P. Antoine Vigouroux ». Il est affirmé, en la question 230, que le Magistère ordinaire de l'Eglise est infailible. Et, en la question 231 : « Chaque acte du Magistère ordinaire de l'Eglise n'est pas infailible de soi séparément des autres... Dans son Magistère ordinaire, l'Eglise est infailible dans la mesure où elle expose, dans une série suffisamment ample de ses actes, une doctrine... » — M lui fait écho : « On avait cru jusqu'ici que l'inerrance du Magistère ordinaire ne pouvait être affirmée que lorsqu'il y avait convergence de plusieurs déclarations... » (M, p. 15).

Nous observons trois choses : 1) M confond derechef l'infailibilité et l'inerrance 2) Le catéchisme de « Vigouroux » n'est pas un lieu théologique. Fort heureusement, puisque la clause dont il affirme la nécessité pour qu'il y ait infailibilité, n'a jamais été formulée par le Magistère. Attendu d'ailleurs que, comme nous l'avons montré, discerner si cette clause est *oui* ou *non* réalisée présente pratiquement d'insurmontables difficultés ; et que « Vigouroux » fait lui-même la preuve de cette difficulté par l'absurdité. Il définit en effet (question 229) : « On appelle Magistère ordinaire et universel de l'Eglise, le Magistère ni solennel ni définitif du Pape ou des évêques dispersés dans le monde ». On ne voit pas comment un Magistère qui *par nature* « n'est pas définitif » [puisque c'est ainsi qu'il est défini] peut être infailible, ainsi qu'il est affirmé en la

infaillible de Vatican I qui permet de prouver ce que M s'obstine à nier. Il use, dans ce but, de deux procédés, que nous allons successivement examiner.

Le premier consiste à nier, dans l'application, la conséquence immédiate de ce que M ne peut pas ne pas reconnaître et que nous avons ci-dessus rappelé (A1) : à savoir qu'au point de vue même de l'infaillibilité, le Magistère ordinaire universel est *expressément contre distingué* de celui qu'exerce le Pontife romain par jugement solennel.

C'est cette distinction que M prétend en fait nier, par un « raisonnement » sophistiqué. Il commence par observer qu'un Concile œcuménique [en l'occurrence Vatican II qui s'est déclaré Magistère ordinaire] n'est infaillible qu'en vertu de l'approbation et de la promulgation faite par le Pape. Voilà qui est vrai, et que nul n'a contesté, pas même le PG. Et puis M poursuit : « Il en résulte à l'évidence que les définitions conciliaires ne sont infaillibles que si le Pape remplit, lors de la promulgation, les quatre conditions de l'infaillibilité » (p. 12).

Or, c'est dans cette « évidence », brandie par M, qu'est « niché » un sophisme [encore un !]. Si d'ailleurs une chose est vraiment évidente, il est en général inutile de le dire. M pratique ici l'agressivité à l'égard du lecteur spontanément crédule : « C'est évident ! Si vous ne le voyez pas, vous êtes obtus ; c'est évident, donc j'ai raison ». Cette « évidence » n'est que *pseudo*. Et elle est sophistique, parce qu'elle recouvre en réalité, et sert à « faire passer » en fait une confusion comme étant la vérité.

Cette confusion, la voici. L'origine d'une chose *n'en est pas* la réalisation ; ou bien : la substance d'une chose *n'est pas* l'ensemble des conditions qui permettent d'en affirmer avec certitude l'authenticité. Que l'infaillibilité procède *toujours* du Pontife romain : OUI ; voilà l'origine ou la substance de la chose. Que les critères dont l'observation

question 230. Le Magistère ordinaire, à la mode de « Vigouroux » et d'Ecône (1) est amphibie. Il cesse d'être ordinaire, lorsqu'il devient infaillible et par conséquent définitif... Voilà la « formation » donnée par Ecône, et à Ecône ! 3) Quoi qu'il en soit, Vatican II fut constitué par *tous* les évêques, *non pas dispersés, mais rassemblés* sous l'autorité du pape qui les avait convoqués. Ce que dit [ou ne dit pas !] « Vigouroux » du Magistère ordinaire ne s'applique donc pas à Vatican II.

permet d'affirmer avec certitude qu'il y a infaillibilité, *que ces critères soient les mêmes*, d'une part lorsque le Pape s'exprime seul *ex cathedra*, et d'autre part lorsqu'il approuve et promulgue un Concile œcuménique ou lorsqu'il rend infaillible un acte du Magistère ordinaire universel ; *que, donc, ces critères soient les mêmes dans les deux cas* : NON. Vatican I a expressément affirmé ce NON, précisément en contre distinguant les deux cas.

Le sophisme de M consiste à appeler évidence une confusion ; et à prétendre étendre aux *critères* de l'infailibilité, l'affirmation qui est en effet évidente en ce qui concerne l'infailibilité *elle-même*. Et M « outrecuide » dans le sophisme, en prétendant demander au pape régnant de définir *ex cathedra* une proposition dont la conséquence nécessaire serait de nier la distinction affirmée par Vatican I. Si Mgr Wojtyła exauçait cette supplique, il ferait la preuve qu'il n'est pas pape, pas même « *materialiter* », puisqu'il userait consément du charisme d'infailibilité pour apparemment définir une contre-vérité.

Il est fort regrettable que ni Vatican I ni les théologiens n'aient assigné les critères précis qui permettraient d'affirmer avec certitude que le Magistère ordinaire universel s'exprime infailliblement ; ce n'est pas une raison pour résoudre par des affirmations fantaisistes une question qui demeure en suspens⁸ ! A titre d'hypothèse, nous observons ceci. Le Magistère ordinaire universel étant constitué par *toute l'Eglise ensemble*, les conditions *particulières* exigées lorsque le Pontife romain s'exprime *seul en particulier* ne sont-elles pas *ipso facto* réalisées lorsque le même Pontife promulgue telle doctrine, en stipulant qu'il exerce le Magistère ordinaire, uniment avec tous les évêques de la chrétienté ? Nous le croyons très probable, mais il serait prématuré de l'affirmer en général, sans autres précisions. Par contre, il est des cas privilégiés dans lesquels la chose est non seulement très probable, mais certaine. Telle est, nous l'avons montré⁹ et nous venons de le rappeler (2), la promulgation de la *Declaratio « Dignitatis humanæ personæ »*.

⁹ CdC, N° 1, pp. 74 sv ; Nos 3-4, pp. 132-142.

Le second procédé dont use M, en vue de disqualifier l'enseignement infaillible de Vatican I, est de recourir fallacieusement à l'histoire.

« Les sédévacantistes actuels, s'ils avaient vécu au IV^e siècle, auraient dû conclure que le Magistère ordinaire universel de l'époque était « pseudo », puisqu'il avait enseigné infailliblement une erreur. Or, qui a jamais soutenu pareille chose ? Pendant quinze siècles, on a beaucoup critiqué le Pape Libère et l'épiscopat de cette époque, mais les sédévacantistes seraient bien incapables de citer un seul auteur qui ait parlé de Magistère « pseudo ». On a simplement dit que l'infaillibilité de l'Eglise n'était pas engagée » (p. 17).

Observons d'abord que les « pères » du Concile Vatican I connaissent évidemment l'« affaire » Libère, et qu'il est par conséquent vain, *a priori*, de rechercher de ce côté une difficulté qui eût pu faire obstacle à la doctrine qu'ils ont élaborée, et que Pie IX a infailliblement promulguée. En second lieu, il est bien vrai que l'infaillibilité de l'Eglise n'a été ni engagée ni par conséquent compromise par le Pape Libère. Enfin, et là est à notre point de vue l'essentiel, il est faux que, comme le prétend M sans donner aucune précision, le Magistère ordinaire universel de l'Eglise ait, sous ce Pape, enseigné infailliblement une erreur.

Insistons sur ce dernier point. Ledit enseignement n'eût en effet été infaillible que s'il avait été promulgué par le Pape Libère lui-même. Or celui-ci a certes favorisé l'hérésie, en ne réaffirmant pas l'*homoousion* de Nicée, et en excommuniant S. Athanase ; l'un et l'autre d'ailleurs en vue d'assurer une apparente mais fausse concorde avec les évêques d'Orient. Le Pape Libère n'a-t-il pas été contraint ? Peut-on imputer à l'Autorité subjettée en sa personne l'*entière* responsabilité des actes mauvais qui ont été posés ? Notre propos ne comporte pas de l'examiner. Quoi qu'il en soit en effet de l'engagement réel de l'Autorité dans les actes de ce Pontife, il est certain que le Pape Libère n'a souscrit à aucune hérésie. Favoriser l'hérésie est évidemment très grave, surtout de la part d'un Pape. Mais *favoriser l'hérésie n'est pas proférer l'hérésie*. Plus précisément, Libère, en approuvant les formulaires d'un Concile particulier, n'a jamais promulgué une proposition qui soutint l'opposition de contradiction avec l'*homoousios* défini par le Concile de Nicée.

Il n'y a donc aucune assimilation possible entre Libère et Paul VI. Paul VI est libre [du moins nous le supposons], et Libère partiellement contraint. Paul VI approuve et promulgue un Concile œcuménique qui,

joint au Pape, constitue par antonomase le Magistère universel ; tandis que Libère, exilé lui-même de Rome, souscrit aux décisions d'un concile particulier, dans une chrétienté où l'épiscopat était divisé en factions rivales qui en appelaient à l'empereur pour faire l'unité. Paul VI approuve et promulgue une proposition qui soutient l'opposition de contradiction avec le donné révélé ; tandis que Libère n'a aucunement commis ce forfait.

Si donc « les sédévacantistes actuels avaient vécu au IV^e siècle », ils eussent d'abord examiné s'il y avait réellement une manifestation du Magistère ordinaire *universel*, et ils eussent à bon droit conclu négativement. En second lieu, ils eussent examiné le rapport que soutenaient les déclarations du Pape Libère avec l'enseignement du Concile de Nicée ; et ils eussent conclu que ce rapport est de privation, non de contradiction. En vertu de ces deux considérants, « les sédévacantistes actuels vivant [par anticipation] au IV^e siècle » eussent tenu, comme ils le font et comme ils le doivent, la doctrine définie par Vatican I ; et ils n'eussent aucunement affirmé, comme le leur prête arbitrairement, et ridiculement, M, que le Pape Libère n'était pape que *materialiter*.

D'ailleurs, les sédévacantistes, ou du moins le PG et ceux qui le suivent, ne sont pas pressés d'avoir raison ; ils savent que le temps œuvre, sous la mouvance de l'Eternité, en faveur de la Vérité.

Ils eussent donc fait, en 357 quand Libère dévia, très précisément ce que M et d'autres leur reprochent d'avoir fait, en 1965 quand Montini s'est fourvoyé. Si, dans l'Eglise qui est sainte, se produit un fait insolite, gravissime, scandaleux, catastrophique, il convient certes d'exercer l'instinct de la très sainte Foi, c'est-à-dire d'examiner et de juger ce fait, autant qu'on le peut, « avec l'Œil de Dieu ». Mais il convient, par le fait même, pour éviter l'ombre de l'erreur, d'observer les conséquences, d'analyser les causes, en usant d'indulgence pour les personnes et de rigueur quant aux principes. Il convient, en un mot, de prendre quelque recul. Si donc « les sédévacantistes actuels avaient vécu en 357 », ils eussent attendu dix ans, comme en 1965 ; et ils eussent donc assisté à l'avènement de S. Damase, tout heureux alors de n'avoir plus à s'occuper de Libère, et s'en remettant du soin de le juger à Dieu... et évidemment aux historiens !

Mais les sédévacantistes actuels sont réalistes. Ils vivent en 1981. Et quinze ans après le 7 décembre 1965, l'Athanase qui avait surgi s'est

évanoui, dans une collusion absurde et désespérée avec un très fidèle disciple et zélé continuateur de Montini. Ni Damase, ni Athanase. Une crise sans précédent, qui requiert par conséquent une cause sans précédent. Il serait donc vain, et pour autant nocif, d'attendre pour l'Eglise une résurgence *semblable* à celles qu'a enregistrées l'« histoire ». Car c'est seulement humainement que « l'histoire est un perpétuel recommencement ». Surnaturellement, l'histoire n'est pas cyclique ; elle est polarisée par la « fin ». Elle exclut tout recommencement, parce que chaque instant intègre tout le passé ; et parce que Dieu Lui-Même y inscrit un ordre dont la perfection est, par nature, incompatible avec la répétition. *Ni Damase, ni Athanase, mais la fin d'un temps.*

Il convenait, pour l'affirmer, de prendre quelque recul. M écrit : « Deux choses plaident en faveur de l'origine passionnelle de la thèse : sa publication tardive (1978). Il a donc fallu *13 ans* aux sédévacantistes pour s'apercevoir que Paul VI n'était pas Pape ! » (p. 13). Ainsi, selon M, attendre avant de porter un jugement, surtout s'il s'agit d'une chose extrêmement grave, est indice de passion. Tandis que forger une théorie fantaisiste, sophistiquer une inférence en confondant deux choses qui par nature sont différentes, imaginer entre deux situations un rapprochement privé de tout fondement, ces comportements, parce qu'ils sont ceux de M, doivent évidemment être signes de sérénité et de vérité ! En réalité, le propos malveillant de M (p. 16) se retourne contre lui : « Ce que veut M, et ceux qu'il séduit, c'est démontrer à tout prix que Paul VI n'a jamais cessé d'être Pape [*formaliter*]. Et comme ce n'est pas possible à partir de la doctrine *réellement* révélée et de l'histoire *véritable*, M n'hésite pas à tromper ses lecteurs en faisant de l'une et de l'autre une présentation habile et sophistiquée ».

B. LA MISE EN ŒUVRE D'UNE LOGIQUE « PASSIONNELLE » ET ABERRANTE.

1. NOUS EMPRUNTONS A M LUI-MÊME LA NOTION DE « PASSIONNEL ».

Reprenons et complétons le passage que nous venons de citer :

« Deux choses plaident en faveur de l'origine passionnelle de la thèse :

1) Sa publication tardive (1978). Il a donc fallu *13 ans* aux sédévacantistes pour s'apercevoir que Paul VI n'était pas Pape ! 2) Le fait qu'ils n'ont

pas réussi à se mettre d'accord sur les preuves de leur thèse. Celles qui sont présentées comme décisives par certains sont déclarées insuffisantes ou sans valeur par d'autres. Ces deux faits conduisent irrésistiblement à penser que les arguments ont été recherchés *après* que la conclusion ait été posée » (pp. 13-14).

Nous venons, ci-dessus, de réfuter la première raison. La seconde est fort étrange. M ne s'est pas rendu compte que si les sédévacantistes divergent sur la preuve, la raison en est qu'ils ne prouvent pas la même chose ; les uns tenant que Paul VI et ses successeurs ont été ou sont papes *materialiter*, les autres non. On admettra d'ailleurs facilement qu'un argument n'est pas passionnel s'il réalise l'unanimité : unanimité → non passionnel. Il ne s'ensuit pas que : non unanimité → passionnel. M pratique habituellement la fausse contraposition, dont il a indûment accusé le PG ¹⁰.

Mais nous n'avons à retenir de ce passage que la « définition » du « passionnel ». Sont donc passionnels, par définition et selon M, les arguments qui ont été recherchés *après* que la conclusion ait été posée ¹¹. Nous allons voir que, par ce procès d'intention, si conforme à la sérénité, M se condamne lui-même.

2. NOUS DEVONS MAINTENANT CITER M, EN VUE D'INVENTORIER LE CONTENU DES CITATIONS QU'IL FAIT DU PG.

« Dans ce long passage que je n'ai pas voulu couper, le Père Guérard des Lauriers nous dit donc : 1) Que les conditions de la promulgation étaient telles qu'elles entraînaient *de droit* l'infailibilité. 2) Que cependant, *de fait*, l'autorité n'a pas été infailible. 3) Que l'autorité *aurait dû* être infailible puisqu'elle l'était de droit. 4) Que l'autorité qui *aurait dû* se dire infailible a refusé de le faire ».

¹⁰ *De Rome et d'Ailleurs*, N° 8, p. 25, lignes 27 sv.

¹¹ Nous ne discutons pas cette définition. Elle entraîne, au vrai, que tous les arguments sont passionnels. Lorsqu'en effet on croit découvrir quelque vérité, on la formule au titre d'hypothèse. Ensuite, on recherche les arguments qui confirment *ou* qui infirment cette hypothèse. Il n'y a en cela que la louable passion de la vérité. Le « passionnel » mauvais, au sens où l'entend M, consiste à maintenir l'hypothèse comme étant vraie, même si elle est infirmée ou simplement non démontrée. C'est ce sens, péjoratif, que nous retenons, avec M, pour le mot « passionnel ».

Et M tire de là trois conclusions qui, soi-disant, s'enchaînent, et que nous désignons respectivement par : a), b), c) :

a) « De toutes ces affirmations, nous devons conclure que l'autorité aurait été infaillible si elle s'était déclarée infaillible ».

b) « De là résulte, si la logique est toujours la logique, que la raison pour laquelle l'autorité n'a pas été infaillible est qu'elle s'est déclarée non infaillible ».

c) « Le Père Guérard des Lauriers a donc découvert une raison pour laquelle l'« autorité » qui aurait dû être infaillible ne l'a pas été en fait : cette raison, ce n'est pas du tout que le Pape était « pseudo », c'est qu'il s'est déclaré non infaillible » (p. 20).

Nous allons observer que les quatre points ¹⁾, ²⁾, ³⁾, ⁴⁾, qui prétendent récapituler le texte cité du PG en constituant une mutilation qui permet, ensuite, d'en trahir complètement le sens.

[Nous nous trouvons contraint de reproduire la citation que M a fait de notre étude].

« Il s'ensuit qu'en cet acte de promulgation [du 7 décembre 1965] : I) Premièrement l'« autorité » aurait dû être infaillible ; II) Deuxièmement a dû se refuser à expliciter quel était le rapport qu'elle soutenait avec l'infailibilité. Car si elle avait explicité ce rapport, elle aurait dû s'affirmer elle-même infaillible ; et elle n'aurait donc pas pu affirmer *a posteriori* qu'elle ne l'avait pas été ; III) On voit donc qu'en l'acte même où l'« autorité » a promulgué : *Dignitatis humanæ personæ*, elle a expressément refusé d'explicitier quel était le rapport qu'elle soutenait avec l'infailibilité, et que par conséquent elle a expressément refusé de s'affirmer elle-même comme étant infaillible » (cité par M p. 20).

Ce passage est extrait de notre étude sur le schisme, divisée en quatre chapitres, dont voici l'intitulé ¹² : I. Le schisme considéré en lui-même. Définition essentielle du schisme. II. Le rapport entre le schisme objectivement considéré, et les baptisés en qui il peut être réalisé. III. Le rapport entre le schisme objectivement considéré, et les personnes morales qui sont investies de l'« autorité ». IV. Le rapport entre le schisme capital objectivement considéré, et les sujets en qui il peut être réalisé.

¹² CdC, Nos 3-4, pp. 155-158.

Il est donc clair que, à l'opposé du chapitre I, les chapitres II, III, IV, et le passage cité qui est situé au début du chapitre III, supposent qu'on se place à un point de vue « *subjectif* ». Le schisme est un délit « *objectif* », qui est, comme tel, étudié au chapitre I. *Ensuite*, il s'agit du rapport que soutient ce délit avec les personnes physiques ou morales qui l'ont commis. Il importe évidemment de ne pas confondre ces deux points de vue ; il importe en particulier de ne pas imaginer l'existence de connexions *fictives* entre des affirmations qui relèvent respectivement de ces deux points de vue différents : *affirmations vraies l'une et l'autre, mais indépendantes l'une de l'autre*. Or c'est cela que fait M. Et c'est pour donner à cette trompeuse allégation une apparence de raison, qu'il récapitule notre texte, en en aliénant la signification. Le lecteur va en juger.

[Dans ce qui suit immédiatement, nous sous-entendons le mot : affirmation, devant les sigles : ¹⁾, ²⁾, ³⁾, ⁴⁾ ; ^{a)}, ^{b)}, ^{c)} ; I), II), III)].

¹⁾ reproduit ¹⁾ avec exactitude ; du moins « matériellement ». Car ¹⁾ est un rappel ; la note 45, p. 70, renvoie d'ailleurs à l'étude qui a été faite au point de vue objectif ¹³. En ce passage, l'acte du 7 décembre 1965 est donc considéré *objectivement*, eu égard aux conditions *objectives* de la promulgation ; *indépendamment par conséquent des qualifications que le sujet-« autorité » a attribuées au rapport que ce sujet soutint avec l'acte qu'il avait posé*. Et la note 7, p. 14 ¹³, se termine p. 16 en confirmant expressément ce point de vue : « Vatican II a pu s'affirmer « ordinaire » ; mais il n'a pas fait et ne pouvait faire qu'une promulgation dont les clauses entraînent l'infaillibilité puisse ne pas devoir être infaillible » — Voici qui est clair. L'« autorité » aurait dû être infaillible ; en fait elle a proposé une erreur comme étant révélée et comme devant être crue de Foi divine ; donc l'« autorité » n'était pas l'Autorité. Et cela, quoi qu'en veuille, ou qu'en dise, ou qu'en affirme ou en nie, ladite « autorité ». Tel est l'argument *tout objectif*, irrécusable et non réfuté, formulé par le PG. Cet argument a été repris par M. l'Abbé Lucien ; et il n'y a, entre les deux auteurs, *aucune divergence*, on le verra plus loin.

¹³ CdC, N° 1, pp. 12-14.

²⁾ est un truisme, puisque l'« autorité » a promulgué une erreur. C'est le fameux truisme¹⁴ que M a métamorphosé en sophisme. Car M prétend que, PARCE QUE l'« autorité » n'a pas été infaillible *en fait*, elle n'avait pas à l'être *en droit*. Le sophisme n'est évidemment pas dans le truisme ; il est dans le « parce que » dont le truisme est fallacieusement posé comme étant le légitime point de départ.

³⁾ est également un truisme, qui n'ajoute rien à ¹⁾ ; et qui, derechef, correspond à ¹⁾. Pourquoi donc M juge-t-il utile cette répétition, alors que la sobriété s'impose évidemment dans une récapitulation ? On le comprendra par ce qui suit. Jusqu'ici, ladite récapitulation dudit « long passage » comporte exclusivement sous ¹⁾, ²⁾, ³⁾, le renvoi qui est fait dans ce passage, en ¹⁾, à l'étude de l'acte du 7 décembre 1965 ; et, nous le répétons, dans cette étude, *cet acte est considéré exclusivement au point de vue objectif, indépendamment des qualifications que le sujet-« autorité » a attribuées au rapport que ce sujet soutint avec l'acte qu'il avait posé.*

⁴⁾ est la fin de la prétendue récapitulation proposée par M. Et ⁴⁾ transcrit, avec exactitude il est vrai, mais exactitude matérielle seulement, la dernière partie de ^{III)}. De ^{II)}, et de la première partie de ^{III)}, M ne mentionne rien. M « n'a pas voulu couper » le passage qu'il cite ! Mais quand il prétend en inventorier le contenu, *il en omet l'essentiel.*

L'essentiel, c'est évidemment ce qui correspond au point de vue formel dont s'inspire tout le chapitre III ; il s'agit, nous l'avons rappelé quelques lignes plus haut, du rapport entre le schisme objectivement considéré et les personnes morales qui sont investies de l'« autorité ». L'acte du 7 décembre 1965 se trouve donc, *ipso facto*, envisagé à un autre point de vue : non plus *objectivement*, c'est-à-dire eu égard aux conditions objectives de la promulgation ; mais *subjectivement*, c'est-à-dire selon le rapport qu'il soutient avec l'« autorité » et l'« autorité » avec lui.

Ces considérations d'ordre « subjectif » complètent celles qui ont été faites au point de vue « objectif », et peuvent accidentellement

¹⁴ CdC, N° 5, pp. 5-38.

interférer avec elles. Mais il est évident qu'elles ne peuvent en modifier les conclusions : un être est ce qu'il est, non ce qu'il prétend paraître être : c'est vrai, même et surtout pour un concile œcuménique et pour l'« autorité ». L'habileté, et la fausseté de M, consiste à passer sous silence cette distinction des deux points de vue objectif et subjectif, et à affirmer, de l'un à l'autre, un lien causal imaginaire dont le PG n'a jamais affirmé l'existence, bien que M le lui impute frauduleusement. Notons-le en effet, M procède à la répétition ³⁾ ; laquelle, inutile en elle-même puisqu'elle n'ajoute rien à ¹⁾, joue dialectiquement on le verra un rôle fort important.

3. M USE D'UNE LOGIQUE PASSIONNELLE EN VUE D'INTERPRÉTER D'UNE MANIÈRE COMPLÈTEMENT FAUSSÉE LE TEXTE DU PG.

En vue de manifester les multiples confusions dont les allégations de M sont hypothéquées, adoptons dans ce qui suit immédiatement un schématisme qui rend impossible de passer subrepticement d'une première expression à une seconde, la seconde paraissant être verbalement semblable à la première, bien qu'elle ait en réalité une signification complètement différente. Posons donc :

p = être infaillible en fait,

q = se déclarer infaillible, à la fois en droit et en fait,

r = se déclarer non infaillible.

Observons que la négation de q [que nous désignerons par *nég q*] est : « ne pas se déclarer infaillible, que ce soit en fait ou en droit ». r a pour conséquence la négation de q [$r \rightarrow \text{nég } q$] ; mais *r n'est pas la négation de q*. L'opposition entre q et r n'est pas de contradiction, mais de contrariété.

Ces notations étant adoptées, nous allons voir successivement : ce qu'a dit le PG, ce que n'a pas dit et ne pouvait pas dire le PG, ce que M impute frauduleusement au PG d'avoir dit, ce que recèle en réalité la logique telle que M la conçoit.

31. CE QU'A DIT [ET QUE MAINTIENT] LE PG.

Il suffit de reprendre les points : ¹⁾, ²⁾, ³⁾, ⁴⁾, ci-dessus mentionnés ; en tenant compte des notations adoptées :

- 1) L' « autorité » aurait dû réaliser : p.
- 2) L' « autorité », en fait, n'a pas réalisé : p.
- 3) L' « autorité » aurait dû réaliser : p [en réalité, ³⁾ n'est que la répétition de ¹⁾].
- 4) L' « autorité » aurait dû réaliser : q. Elle s'y est refusée, elle a réalisé : nég q.

De ces affirmations, *qui doivent évidemment être replacées dans leurs contextes sémantiques respectifs*, le PG tire les deux conséquences que voici.

Parce que l' « autorité » aurait dû réaliser p [c'est ¹⁾], et ne l'a pas réalisé [c'est ²⁾], l' « autorité » n'est pas l'Autorité. C'est là une donnée d'ordre OBJECTIF, parce qu'elle tient aux conditions *objectives* de l'acte accompli le 7 décembre 1965. L'argument est développé dans les *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1. Un fait est établi et affirmé : l' « autorité » n'est pas l'Autorité. Les modalités de ce fait *objectif* ne sont pas examinées.

Ne jouent ici aucun rôle : ni q, qui n'est pas mentionnée, ni r qui est, nous l'avons rappelé, écartée ¹⁵.

Parce que l' « autorité » aurait dû réaliser q, et ne l'a pas réalisé [c'est ⁴⁾], l' « autorité » est en état de schisme capital. C'est là une donnée d'ordre SUBJECTIF, en ce sens qu'elle tient au comportement des personnes qui exercent l' « autorité » : comportement qui est *subjectif* par définition. L'argument est développé dans les *Cahiers de Cassiciacum*, N°s 3-4. Il n'est pas alors question de revenir sur le fait qui a été établi par argument *objectif*, à savoir que l' « autorité » n'est pas l'Autorité. Mais il est question d'assigner quelle est la *nature* de ce fait. *Comment* se peut-il que l' « autorité » ne soit pas l'Autorité ? A cette question, il faut répondre : c'est « *parce que* » l' « autorité » est en état de schisme capital.

¹⁵ CdC, N° 1, p. 16.

Mais il ne faut pas se méprendre sur la portée de ce « parce que ». Il concerne l'ordre de l'*explication*, il décrit si l'on peut dire l'être intime de l'« autorité » ; il ne concerne aucunement l'*affirmation* du fait dont, au contraire, il présuppose la réalité, à savoir, nous le répétons : l'« autorité » n'est pas l'Autorité. Autrement dit, pour quiconque n'est pas l'« autorité », et considère par conséquent celle-ci du dehors, il faut *d'abord* avoir établi *objectivement* que l'« autorité » n'est pas l'Autorité *avant* de déterminer *comment* elle ne l'est pas. Tandis qu'au point de vue propre de l'« autorité », celle-ci étant considérée du dedans, l'état de schisme capital constitue effectivement la raison pour laquelle l'« autorité » n'est pas l'Autorité ¹⁶.

¹⁶ On a objecté qu'un schismatique étant hors l'Eglise, il ne peut être pape d'aucune façon, pas même « *materialiter* ». Nous avons répondu à cette objection : CdC, Nos 3-4, pp. 142-146. Nous maintenons la même position. Ceux qui l'infirmement cherchent à prouver que Paul VI et Jean-Paul II sont hérétiques. L'insurmontable difficulté consiste en ce qu'aucun particulier, si qualifié soit-il, ne peut convaincre le Pape d'hérésie formelle (Cf. note 37).

On allègue, il est vrai, en sens contraire, un texte de S. Alphonse-Marie de Liguori : « Il est hors de doute que si un pape était hérétique déclaré comme serait celui qui définirait publiquement une doctrine opposée à la foi divine » (Œuvres complètes, p. 262). Mais l'opinion d'un seul Docteur, si autorisée soit-elle, ne peut « décider » une si grave question. L'Eglise a recommandé l'enseignement de S. Alphonse. Elle a, à maintes reprises, expressément demandé qu'on suive la doctrine de S. Thomas. Il ne s'ensuit pas que l'Eglise prenne à son compte *toute* la doctrine exposée par S. Thomas, en particulier sur l'Immaculée Conception. Il ne s'ensuit pas que l'Eglise prenne à son compte *tout* l'enseignement de S. Alphonse, en particulier sur l'hérésie formelle du Pape. Il conviendrait d'ailleurs de préciser, si c'est possible, ce que S. Alphonse a entendu signifier en employant la locution « hérétique déclaré » et pas seulement « hérétique ». Cela ne signifie-t-il pas que ce Pape persisterait à déclarer son erreur, en dépit de la remontrance qui lui serait faite par l'Eglise, remontrance qui suffit en effet à rendre notoire l'hérésie formelle ?

La question, radicalement, est la suivante. Peut-on, à partir d'observations objectives incontestables, juger le pape *au for interne* ? Or c'est cela qu'il faudrait faire pour le déclarer *formellement* hérétique. Nous avons déclaré *passim*, et nous répétons, que nous entendons expressément nous en abstenir, et ne juger qu'au *for externe* par arguments objectifs. On prouve certes moins, mais du moins avec certitude. M évoque, p. 24, le *Liber accusationis* adressé à Paul VI par M. l'Abbé de Nantes, le 10 avril 1973. Cette démarche est à l'honneur de son auteur. Mais elle était vouée à l'échec, tout comme celles de Mgr Lefebvre, l'expérience le confirme d'année en année. Toute démarche s'adressant à l'« autorité » qui n'est pas l'Autorité est vouée à l'échec, non parce qu'elle serait impertinente dans la forme ou non soutenue par le « traditionalisme » aussi veule qu'établi, mais parce qu'elle se heurte à la muraille élastique « brevetée Satan », où les plus astucieux guetteurs se nomment Jean-Baptiste et Karol. Ils pourraient, il est vrai, être infaillibles s'ils le voulaient. Mais ils veulent seulement le paraître, en affirmant qu'ils ne le sont pas ; afin de

32. CE QUE N'A PAS DIT, ET QUE NE POUVAIT PAS DIRE, LE PG.

Les deux affirmations majeures du PG s'enchaînent, et sont cohérentes entre elles, « *ex parte objecti* ». Elles sont tout simplement conformes à l'ordre que doit suivre une enquête intelligible, quand l'objet de cette enquête exclut la possibilité d'une « démonstration par l'essence ». Dans ce cas, il faut *d'abord* inventorier ou établir les faits, autrement dit répondre à la question concernant l'« exister » ; *ensuite*, examiner celle du « comment ». Et si ces deux enquêtes doivent évidemment se raccorder en ce qu'elles affirment de la réalité, elles requièrent respectivement deux types d'arguments qui diffèrent par la nature, et qui, *a priori*, sont donc entre eux indépendants. Les deux conclusions sont concrètes ; elles sont « un », comme l'est la réalité elle-même. Les deux preuves correspondent à deux points de vue formels différents, et par suite à deux manières d'abstraire également différentes ; une connexion logique nécessaire entre les deux preuves comme telles ne peut être qu'accidentelle.

Le PG n'a donc ni établi ni affirmé qu'existât un rapport d'implication entre p et q. Un tel rapport n'est pas *a priori* impossible ; mais, supposé qu'il existe, il est étranger à l'enquête du PG. Car p ressortit à l'« exister » et se prouve par arguments objectifs ; tandis que q ressortit au « comment », et se prouve par arguments subjectifs. Cette différence est clairement signifiée dans le texte cité ; puisque p intervient en I qui est seulement un rappel, tandis que q intervient en II qui introduit une donnée nouvelle. Ainsi, le PG énonce p et q au titre de « *dictum* », sous la même modalité, savoir : « l'« autorité » aurait dû réaliser ». Mais le PG n'a pas affirmé, et *il ne pouvait ni ne devait affirmer qu'existât une quelconque consécution, entre p et q.*

33. CE QUE M IMPUTE FRAUDULEUSEMENT AU PG « D'AVOIR DIT ».

a. *Première imputation frauduleuse : celle de l'affirmation a).*

M impute d'abord au PG d'affirmer la « conclusion » ^{a)}, savoir : « l'autorité aurait été infaillible si elle s'était déclarée infaillible ». M

pouvoir plus aisément, le cas échéant, *agir* despotiquement comme s'ils l'étaient vraiment. S'adresser à l'« autorité », c'est d'avance échouer ; parce qu'on ne soupe pas avec Satan.

fait donc dire au PG que, pour l'« autorité », se déclarer infaillible [c'est-à-dire q], entraîne d'être infaillible [c'est-à-dire p] : si q, alors p. Ce que l'on écrit habituellement : $q \rightarrow p$.

Voilà un premier usage de « logique passionnelle », et aberrante. Laquelle consiste à poser d'abord la conclusion : il faut démontrer à tout prix que le PG affirme : $q \rightarrow p$. Ensuite, on [c'est-à-dire M] cherche une preuve. Et M énonce, comme constituant cette preuve, l'ensemble : ¹), ²), ³), ⁴). Or, nous venons de le voir (32), le PG, dans ledit ensemble, énonce p et énonce q, sous la même modalité, savoir : « l'« autorité » aurait dû ». Mais le PG N'AFFIRME PAS l'existence de quelque connexion logique que ce soit entre p et q. La soi-disant preuve alléguée par M n'en est donc pas une : voilà typiquement la « logique passionnelle ».

L'imputation faite de ^a) par M au PG est donc fausse. Nous attendons que M désavoue cette erreur.

Nous devons ajouter que cette imputation est frauduleuse. Car, nous l'avons observé (2 fin), dans la récapitulation que M fait du PG, ³) est une répétition de ¹). En elle-même inutile, cette répétition est dialectiquement nécessaire. Car l'astuce de M consiste à juxtaposer ³) et ⁴). Comme les deux affirmations sont effectivement du PG, M prétend « faire passer » de cette façon que l'implication : $q \rightarrow p$, est également affirmée par le PG. M a-t-il été saisi de quelque remord ? Toujours est-il qu'il écrit quelques lignes plus loin :

« Je suis donc d'accord avec le Père Guérard des Lauriers lorsqu'il dit (ou plus exactement laisse entendre) que l'une des causes de la non-infaillibilité de Vatican II est le refus de l'« autorité » de se déclarer infaillible » (p. 21).

Le coup une fois porté : « de toutes ces affirmations nous devons conclure que » [c'est ^a)], M en revient donc à une insinuation plus modeste.

Mais cette insinuation est aussi malveillante, plus perfide, et non moins erronée, que l'affirmation catégorique. Car le PG, ni n'affirme, ni ne laisse entendre que : $q \rightarrow p$. Le « laisser entendre », cela c'est en réalité ce que fait M lui-même, en juxtaposant ¹), répété en ³), avec ⁴). Tandis que, dans le « long passage » [cité par M] du PG, entre

¹⁾ et ⁴⁾, il y a ^{II)} et la première partie de ^{III)} ; en sorte que ¹⁾ et ⁴⁾ se trouvent *isolées en deux contextes sémantiques différents*. Le texte du PG exclut donc un rapprochement d'ordre sémantique entre p et q ; et il ne « donne pas à entendre » que : $q \rightarrow p$. Si, comme il se devait *honnêtement*, M avait tenu compte de ^{II)} et de la première partie de ^{III)} dans l'exposé [¹⁾, ²⁾, ³⁾, ⁴⁾] qu'il fait de « ce que dit le PG », il n'aurait pas pu imputer au PG de faire ce qu'en réalité il est lui-même seul à faire, à savoir de « laisser entendre » que : $q \rightarrow p$. M ne peut procéder à cette imputation frauduleuse qu'en faisant abstraction de la partie la plus formelle du texte qu'il cite, et en en faussant par conséquent la signification. Voilà un second usage de la « logique passionnelle ».

b. *Deuxième imputation frauduleuse : celle de l'affirmation ^{b)}*.

L'affirmation ^{b)} recouvre une troisième et une quatrième mise en œuvre de la « logique passionnelle ». Et même, elle constitue, de la part de M, à l'égard de cette logique, une profession de foi solennelle.

« De là résulte, si la logique est toujours la logique ». Ainsi M prend à témoin l'impartiale et imprescriptible logique, pour convaincre le [malheureux !] lecteur. Mais de quelle logique s'agit-il ?

On « juge l'arbre à ses fruits » ¹⁷. Cette « logique qui est toujours la logique » est celle qui permettrait de déduire ^{b)} à partir de ^{a)} : « De ^{a)} résulte ^{b)} ». Voyons d'un peu plus près.

La proposition ^{b)} se transcrit : $r \rightarrow \text{nég } p$. Comment cette proposition peut-elle « résulter » de ^{a)}, c'est-à-dire de : $q \rightarrow p$? Dans ^{a)}, figure q ; dans ^{b)}, figure r. Pour que, « de ^{a)} résulte ^{b)} », il faut donc, il *faudrait* donc que, de q [qui figure dans ^{a)}] « résultât » quelque chose concernant r [qui figure dans ^{b)}]. Or la seule connexion nécessaire entre q et r, est : $r \rightarrow \text{nég } q$ [ou, équivalentement : $q \rightarrow \text{nég } r$]. Voici dès lors la question que doit se poser tout lecteur, *tant soit peu* critique, de M. M attribue faussement au PG d'affirmer ^{a)}. Mais, même en supposant que ce soit vrai — *dato, non concesso* — comment M s'y prend-il pour imputer au PG d'affirmer non seulement ^{a)}, mais

¹⁷ Matth. VII, 16, 20.

également ^{b)} ? Il faudrait évidemment, en logique tout court, *en logique réaliste et honnête*, prouver que : de ce qu'affirme le PG en [¹), ²), ³), ⁴)], et de ^a), « résulte » ^b).

Or M n'en fait rien, parce que cela est en réalité impossible. Mais, pour paraître y réussir, M impute au PG d'affirmer tout autre chose que ce qu'affirme le PG, et M livre au lecteur, implicitement et pour autant frauduleusement, une pseudo-preuve qui, *selon la logique réelle*, est FAUSSE. Tirons au clair l'un et l'autre, non sans un labeur que « le père du mensonge »¹⁸ impose en l'occurrence comme étant la rançon de la vérité.

PREMIÈREMENT, M fait dire au PG tout autre chose que ce que dit le PG ; et c'est, pour la troisième fois, mettre en œuvre la « logique passionnelle ».

C'est qu'en effet l'affirmation *r*, posée par M comme étant la « majeure » de ^b), ne se trouve : ni dans ^a), ni dans [¹), ²), ³), ⁴)]. Il est vrai que *r* se trouve effectivement dans le texte authentique du PG, en ^{II}). Mais, dans ce texte, *r* est relatée comme étant une affirmation faite *a posteriori* par le cardinal Montini ; affirmation qui permet d'éclairer *rétrospectivement* la nature de l'acte posé le 7 décembre 1965. Cette affirmation *r* n'est aucunement, ni dans l'exposé du PG, ni dans la réalité, une composante de l'acte posé le 7 décembre 1965. Cet acte, posé, demeure, pour l'Eternité, ce qu'il fut au moment où il a été posé. Ce qu'a affirmé le cardinal Montini le 13 janvier 1966 n'a rien changé à l'être de l'acte qu'il a accompli le 7 décembre 1965 ; cela, simplement, dévoile la psychologie du « sujet » qui a posé cet acte. *r* n'est mentionnée par le PG qu'en vue de répondre à la question du « comment », laquelle ressortit nous l'avons vu (2) au point de vue subjectif, à celui de la psychologie et non à celui de l'ontologie.

Introduire *r* au titre de « majeure » dans l'affirmation ^b), comme le fait subrepticement M, constitue donc une sorte de parachutage, à la fois aberrant et trompeur au point de vue sémantique. C'est faire jouer à *r* un rôle qui est étranger à cette affirmation, et qu'elle ne peut avoir ni dans l'exposé du PG ni dans la réalité. Le PG ne peut que le répéter : « Vatican II a pu s'affirmer « ordinaire » ; mais il n'a

18 Jean VIII, 44.

pas fait et ne pouvait faire qu'une promulgation dont les clauses entraînent l'infailibilité puisse ne pas devoir être infailible » ¹⁵.

Le jugement qu'un sujet émet *a posteriori* sur l'intention qu'il a soi-disant eue en posant tel acte, ne modifie pas la qualification OBJECTIVE que cet acte conserve pour toujours, savoir celle qui a dû lui être attribuée en vertu même des conditions *objectives* dans lesquelles il a été posé. Cela est vrai, même lorsque le sujet qui pose l'acte est le cardinal Montini. M, en introduisant r au titre de composante *objective* pour l'acte posé le 7 décembre 1965, prétend au fond nier cette évidence métaphysique. Mais une chose n'est pas vraie parce qu'on veut qu'elle le soit. *Faire comme si* il en était ainsi, c'est poser cette chose *a priori*, quoi qu'il en soit d'une [impossible] justification. C'est cela que fait M, en attribuant faussement à r une portée que cette affirmation ne peut avoir. Cela relève de la logique passionnelle.

DEUXIÈMEMENT, M livre au lecteur, implicitement et frauduleusement, une pseudo-preuve qui, selon la logique réelle, est fausse.

Pour que, comme l'affirme M : « De ^a), résulte ^b) », il faudrait, nous l'avons observé, que de q [qui figure dans ^a)] « résultât » quelque chose concernant r [que M pose comme étant la majeure de ^b)]. Nous venons de voir qu'il n'en est rien ; r ne figure même pas dans l'ensemble [¹), ²), ³), ⁴)] que M présente comme étant la récapitulation de « ce que dit le PG ». « En l'acte du 7 décembre 1965, l'« autorité » a expressément refusé d'expliciter quel était le *rapport* qu'elle soutenait avec l'infailibilité » : voilà ce que montre le PG (III). Refuser d'expliciter ce *rapport*, c'était aussi bien : refuser de se déclarer infailible, et refuser de se déclarer non infailible. C'est-à-dire qu'en l'acte même du 7 décembre 1965, l'« autorité » a réalisé SIMULTANÉMENT : nég q et nég r. Cela est effectivement possible. Car l'opposition entre q et r, qui peut être exprimée sous l'une ou l'autre des deux formes entre elles convertibles : $q \rightarrow \text{nég } r$, $r \rightarrow \text{nég } q$, cette opposition donc n'exclut nullement que nég q et nég r puissent être vraies *simultanément*. Cela tient au jeu du *modum* : « se déclarer », portant sur les deux *dicta* : « infailible », « non infailible », lesquels soutiennent entre eux l'opposition de contradiction.

Ainsi M commet une grave erreur d'ordre sémantique en introduisant r au titre de composante ontologique de l'acte *objectivement*

posé le 7 décembre 1965. Nous venons de montrer que cette prétention est aussi étrangère à la réalité qu'à l'exposé du PG. Usons cependant d'extrême indulgence ; et, dans ce que M pose *arbitrairement*, retenons ce qui est vrai. De r , dont nous supposons qu'elle soit donnée, *dato non concessio*, résulte effectivement : nég q . En l'acte du 7 décembre 1965, l'« autorité » *n'a pas réalisé* r ; mais elle a réalisé : nég q [c'est le point ⁴), qui est vrai].

Dans ces conditions, ce que peut contenir de vérité l'inférence proposée par M [« De ^a), résulte ^b) »], s'obtient en y remplaçant r qui est fausse ¹⁹, par : nég q , qui est la conséquence de r et qui est vraie. Cette inférence, amendée par indulgence, est donc : « De : $q \rightarrow p$ [qui est ^a)] « résulte » : nég $q \rightarrow$ nég p [qui est ^b)], où r est remplacée par nég q]. Mais il est aisé de démontrer par l'absurde que cette inférence est, *comme telle*, comme séquence supposée *nécessaire*, absurde. En effet, de : $Q \rightarrow P$, on ne peut déduire nég $Q \rightarrow$ nég P . Posons par exemple : Q = être homme, P = être mortel. L'affirmation : $Q \rightarrow P$ est vraie ; l'affirmation nég $Q \rightarrow$ nég P est fausse, puisque les animaux sont mortels.

Comme il est impossible de déduire le faux à partir du vrai, le lecteur le moins averti de la logique *réelle* conclura sans peine que l'inférence proposée par M relève d'une *autre* logique, non réelle. C'est celle dont précisément use M pour soi-disant démontrer que : « De ^a) résulte ^b) » ; c'est cette logique *aberrante*, dont M clame qu'« elle est toujours la logique ».

c. *On voit donc quelle est au juste cette « logique qui est toujours la logique ».*

La logique qui, *pour M*, est toujours la logique est en effet, toujours, la logique dont M se sert, c'est toujours sa logique à lui ; et c'est, quatre fois en cette vingtaine de lignes (pp. 20-21), la logique passionnelle.

Il faut « à tout prix démontrer » que : $r \rightarrow$ nég p . Alors, premièrement, M impute frauduleusement au PG de poser r au titre de

¹⁹ Fausse, parce que non conforme à l'ontologie de l'acte posé le 7 décembre 1965. En cet acte, l'« autorité » a réalisé : non pas r , mais nég r ; et *également* : nég q .

prémisse : ce qu'exclut absolument l'exposé du PG. Et, deuxièmement, M cherche à accréditer, par une référence vague à la logique considérée en général, une « inférence » dont il se garde bien de préciser la forme ; car si, honnêtement, il l'eût fait avec exactitude, le moins averti des lecteurs eût discerné avec évidence le caractère « pseudo » de ladite « inférence »²⁰.

C. LA DÉNONCIATION *FAUSSE* D'UN PRÉTENDU « DÉSACCORD ENTRE L'ABBÉ LUCIEN ET LE PG » (p. 18).

Nous allons citer la conclusion de ce paragraphe qui, fort habilement, vise à être une mise en accusation simultanée des deux auteurs cités (1). Nous montrerons alors aisément : qu'il n'y a aucun désaccord (2) ; et que, bien au contraire, il y a plein accord (3). Nous rappellerons enfin quel indice apparent a pu être exploité en vue de prétendre fallacieusement qu'il y a désaccord (4).

1. LA DÉNONCIATION, FAITE PAR M, D'UN DÉSACCORD ENTRE L'ABBÉ LUCIEN ET LE PG.

Citons M : « Je suis donc d'accord avec le Père Guérard des Lauriers lorsqu'il dit (ou plus exactement laisse entendre) que l'une des causes de la non infaillibilité de Vatican II est le refus de l'« autorité » de se déclarer infaillible.

« Mais il est visible que *notre accord se fait sur le dos de l'Abbé Lucien dont la démonstration s'effondre complètement*. En effet, sa démonstration ne serait probante que s'il n'y avait qu'UNE SEULE explication possible à la non infaillibilité de fait de la promulgation de la Déclaration sur la liberté religieuse : Paul VI n'était pas Pape ou a cessé

²⁰ Nous ne ferons pas à M l'injure de supposer qu'il se méprenne sur ce point. M connaît fort bien les lois de la logique *véritable* (Cf. note 10 !). Mais, concrètement, s'il s'agit d'*appliquer*, M choisit comme instrument de pensée la pseudo-logique qui tout simplement sert son dessein. Nous y reviendrons en terminant, car on le comprendra mieux encore par ce qui suit.

de l'être à cet instant. Mais dès lors qu'il y a *d'autres explications* (dont celle du Père Guérard des Lauriers qui est bonne) l'explication sédévancantiste devient une explication *possible* et non plus *nécessaire* » (p. 21)

2. IL N'Y A NULLEMENT DÉSACCORD ENTRE L'ABBÉ LUCIEN ET LE PG.

Nous avons vu en effet ce qu'il convient de penser de la surprenante allégation de M : « le PG dit (ou plus exactement laisse entendre) que l'une des causes de la non-infaillibilité de Vatican II est le refus de l'« autorité » de se déclarer infaillible ».

C'est l'affirmation désignée ci-dessus (B2, p. 28), sous le sigle ^c). Elle reproduit l'affirmation ^b). Cependant, et ceci est fort important, le libellé ^c) insiste sur ce qui est présenté comme étant la « majeure » de ^b), savoir : « Le PG a découvert une raison » ; et cette « raison » consisterait en ce que l'« autorité » s'est déclarée non infaillible. Cette « raison » est donc, selon M qui l'impute au PG, que l'« autorité » eût réalisé r. Or, nous [« nous », c'est le PG qui écrit ces lignes] venons d'y insister (B 33 b), [peut-être pas encore assez !], le PG a démontré, dans le « long passage » cité par M (pp. 19-20) que, *en l'acte* du 7 décembre 1965, l'« autorité » a réalisé simultanément : nég r et nég q. Nous disons bien et nous répétons : nég r ; *et non pas* : r, comme nous l'impute M, *faussement et frauduleusement*, encore plus en ^c) qu'en ^b).

Et le PG, qui se refuse à reconnaître quelque paternité que ce soit à l'égard de la « raison » dont M devrait bien conserver la propriété, le PG refuse *a fortiori* de souscrire aux affirmations ^b) et ^c) ; lesquelles sont censées être établies au nom de la « logique qui est toujours la logique », par une inférence *logiquement fausse*, que M a prudemment pris soin de ne pas expliciter.

Le PG n'a jamais ni soutenu ni « laissé entendre » ce que M lui impute, et qui est tout simplement la thèse de M. Il n'y a nullement accord entre M et le PG, entre la logique passionnelle et la logique réelle. Il y a au contraire le désaccord que mesure et que manifeste *objectivement* l'opposition de contradiction ; désaccord encore accru *subjectivement* par le fait que M se permet d'attribuer au PG exactement le contraire de ce qu'affirme celui-ci, à seule fin de paraître avoir raison.

Et ce désaccord étant « absence de », il ne risque pas de peser lourd « sur le dos de l'Abbé Lucien ».

3. IL Y A PLEIN ACCORD ENTRE L'ABBÉ LUCIEN ET LE PG.

M. l'Abbé Lucien a fait un exposé bref²¹ de l'argument développé par le PG²², en confirmant d'ailleurs cet argument par d'importantes références au Magistère de l'Eglise. Voici la critique de M :

« Je répète que la démonstration de l'Abbé Lucien serait rigoureuse si la promulgation de la Déclaration sur la liberté religieuse faite par Paul VI le 7 décembre 1965 avait été faite dans les formes prescrites pour l'infaillibilité. Son erreur est de l'avoir cru » (p. 18).

Ainsi, de l'aveu de M, la démonstration de l'Abbé Lucien est rigoureuse, à la condition que la proposition suivante, que nous désignons par V, soit vraie, autrement dit qu'elle soit l'expression de la réalité :

V = La promulgation du 7 décembre 1965 a été faite, au moins pour la « liberté religieuse », dans les formes prescrites pour l'infaillibilité.

Ainsi, nous le répétons, selon M lui-même, la démonstration de M. l'Abbé Lucien est rigoureuse, si V est vraie.

Maintenant, nous observons trois choses :

1) ladite démonstration reproduit celle du PG ;

2) le PG affirme que V est vraie, et il insiste longuement sur ce point¹ ; M. l'Abbé Lucien affirme également que V est vraie [C'est « son erreur de l'avoir cru », affirme M], et il reprend, pour le montrer, les arguments mêmes qui ont été donnés par le PG ;

3) M cite « un long passage du PG qu'il ne veut pas couper », et ce passage contient, entre autres, l'affirmation : « cette promulgation aurait dû jouir de l'infaillibilité » (p. 19, ligne 5). C'est-à-dire que M

²¹ CdC, sup. au N° 2. On notera en particulier, eu égard à l'objet du présent paragraphe [savoir la preuve que le cardinal Montini ne fut plus Pape *formaliter* à partir du 7 décembre 1965], l'exposé très clair (pp. 34) de la distinction entre le *fait* et le *comment*.

²² CdC, N° 1.

cite lui-même un passage du PG dans lequel le PG rappelle que V est vraie, et renvoie à la preuve qu'il en a donnée.

On voit donc que M n'ignore pas ce qu'affirme le PG, à savoir que V est vraie. M ne l'ignore pas, à moins évidemment qu'il ne comprenne pas ce qu'il écrit, ou bien que la « sérénité de la vérité » l'induisse à imputer à son interlocuteur exactement le contraire de ce qu'il *sait être* la pensée de celui-ci.

Quoi qu'il en soit de ce que pense M, qui pratique une fois de plus la logique passionnelle, tout lecteur de *bonne foi* concluera, des points 1) et 2) à l'instant mentionnés, que M. l'Abbé Lucien et le PG sont d'accord : d'abord, sur la prémisse, à savoir que V est vraie ; et, également, et en conséquence, sur la conclusion, à savoir que le cardinal Montini a cessé d'avoir l'Autorité, au moins à partir du 7 décembre 1965. Que faut-il donc de plus, que faudrait-il d'autre, pour qu'il y ait, entre M. l'Abbé Lucien et le PG, un plein accord ?

4. L'INDICE APPARENT, FALLACIEUSEMENT INTERPRÉTÉ PAR M, EN VUE DE PRÉTENDRE QU'IL Y AIT UN DÉSACCORD ENTRE M. L'ABBÉ LUCIEN ET LE PG.

Nous allons voir que si M prétend et paraît détecter un tel « désaccord », la raison en est qu'il rapproche entre eux deux textes dont il fausse le sens en les isolant de leur contexte.

a. L'ASSERTION FORMULÉE PAR LE PG, ET FALLACIEUSEMENT INTERPRÉTÉE PAR M, SE RÉFÈRE A UN ARGUMENT QUI EST EXPRESSÉMENT CONTRE DISTINGUÉ D'UNE *démonstration* PAR L'ESSENCE.

Car le rapport que soutient l'acte du 7 décembre 1965 avec la personne qui l'a posé peut être envisagé à deux points de vue différents. Envisagé au point de vue OBJECTIF, il fonde l'argument exposé par le PG. Envisagé au point de vue SUBJECTIF, il fonde une démonstration par l'essence, dont le PG ne reconnaît pas, en l'occurrence, la légitimité. Voilà ce que nous allons expliciter.

M cite (p. 18, note 4) une phrase du PG, phrase dont il altère la portée en l'isolant du contexte. Le procédé n'est pas réputé honnête.

Nous nous trouvons donc contraint de restituer ce contexte en nous citant nous-même :

« La présente étude vise à prouver, à *partir de l'observation des faits*, qu'au moins à partir du 7 décembre 1965, Paul VI ne fut plus pape que *materialiter*. Les auteurs selon qui Paul VI fut, à ce moment, hérétique, estimeront fort logiquement que nous nous égarons dans une vaine dialectique. Cependant, que Paul VI ait été personnellement hérétique, nous pensons qu'il n'est ni possible de le prouver avec certitude, ni par conséquent, et encore moins, convenable de l'affirmer. Dans ces conditions, le fait d'avoir promulgué la Déclaration *Dignitatis...*, ne constitue pas à lui seul une raison suffisante pour affirmer que Paul VI n'ait plus été pape que *materialiter*. Il faut, pour le conclure, c'est-à-dire pour inférer à partir d'un acte il est vrai « crucial » la qualification d'un état permanent, faire intervenir d'autres considérants »²³.

Ainsi, le PG commence par préciser *quelles sont les conditions* dans lesquelles ce qu'il va *ensuite* énoncer est vrai. M cite le PG, sans tenir aucun compte de ces conditions. Et voilà, le tour est joué ! « L'Abbé Lucien a-t-il remarqué que son patron le PG n'est pas de son avis ? » (p. 18). Nous venons de voir (3) qu'il n'en est rien. Nous devons maintenant rendre évidentes les multiples viciosités dont la prétentieuse démarche de M est radicalement affectée.

Dans le texte du PG, « Dans ces conditions » renvoie aux lignes qui précèdent immédiatement. Il y est signifié deux choses.

La première est que certains auteurs estiment pouvoir conclure, par le seul examen de l'acte qu'a posé Paul VI le 7 décembre 1965, que Paul VI cessa alors d'être Pape, *parce que* devenu hérétique. Le PG admet la connexion exprimée par le « *parce que* ». *Si Paul VI* est devenu hérétique le 7 décembre 1965, il a alors cessé d'être Pape ; il n'a plus été pape d'aucune façon, ni *formaliter* ni *materialiter*. Telle est la thèse du R.P. Barbara, qui considère il est vrai l'ensemble des actes délicieux commis par Paul VI. Nous souscrivons à cette thèse, *conditionnellement*. C'est-à-dire à la condition que soit établie et rendue notoire l'hérésie formelle ; laquelle consiste, en tel sujet, en un état inauguré par un péché contre la Foi. Et cet état dure, tant que le sujet n'abjure pas son erreur, en vue de recouvrer, s'il plaît à Dieu, la grâce de la

²³ CdC, N° 1, p. 22.

Foi. Voilà donc ce qu'explique d'abord le PG : si on peut prouver que Paul VI est tombé dans l'hérésie FORMELLE le 7 décembre 1965, alors on doit affirmer qu'il a, par cet acte, cessé d'être Pape.

Mais la ligne de conduite qu'il convient de suivre dans la conjoncture présente requiert d'être fondée sur une certitude ; on n'agit pas en matière très grave à partir d'un « si » qui exprime seulement une hypothèse.

Le PG précise donc une seconde chose, à savoir : « Cependant, que Paul VI ait été personnellement hérétique [Et le contexte indique évidemment qu'il s'agit de l'hérésie formelle] nous ne pensons pas qu'il n'est ni possible de le prouver avec certitude, ni par conséquent et encore moins convenable de l'affirmer »²⁴.

Et c'est seulement après avoir stipulé ces deux clauses que le PG poursuit : « Dans ces conditions... ». C'est-à-dire : étant donné que l'acte du 7 décembre 1965 ne permet pas de prouver avec certitude

²⁴ En l'occurrence, la raison en est double.

D'abord, en général, aucune personne particulière, si qualifiée soit-elle dans l'Eglise, n'a autorité pour convaincre le Pape d'hérésie formelle. Tous peuvent et doivent observer, éventuellement, l'hérésie matérielle. Seule une torpeur coupable, ou une complicité inavouable, expliquent que les réactions critiques aient été si rares, à l'égard des « encycliques » et « lettres » émanant de Mgr Wojtyła. Nous avons expliqué (CdC, N° 1, p. 92, note 66 ; pp. 75-76) ce en quoi consiste ce devoir de juger. Il porte sur l'intention qui correspond à la fin réalisée, observable et observée, à la finis cui. On doit attribuer au cardinal Montini l'intention de faire ce qu'il a effectivement accompli. Et le P. Barbara, en inculquant le PG (*Forts dans la Foi*, nouvelle série, N° 3) de se refuser à juger, tout simplement calomnie. Mais aucune personne particulière ne peut juger l'intention du Pape qui correspond à la motivation ultime de l'agir, à la finis cujus gratia (CdC, N° 1, pp. 78-88). Or, c'est un tel jugement qu'il faudrait porter pour affirmer que le Pape est tombé dans l'hérésie formelle. Cela, donc, est impossible.

En second lieu, ainsi que nous l'avons rappelé (CdC, N° 1, p. 72) : « Dans son allocution au Sacré Collège, le 20 décembre 1976, le cardinal Montini a évoqué la question de la liberté religieuse, sans reprendre la Déclaration ni d'ailleurs en infirmer l'assertion litigieuse ». Le cardinal Montini n'a ni réaffirmé ni désavoué l'erreur promulguée [au moins apparemment] le 7 décembre 1965. Ce comportement ne modifie en rien la qualification objective qu'il faut attribuer à l'acte posé le 7 décembre 1965. Mais il rend plus difficile encore s'il se peut, d'affirmer que le cardinal Montini soit tombé dans l'hérésie formelle en posant cet acte.

l'hérésie *formelle* de Paul VI, alors, en vue de justifier rationnellement²⁵ la résistance des fidèles attachés à la Tradition, force est d'avoir recours à un autre type d'argumentation.

Il va de soi que cet argument d'un autre type, c'est-à-dire ne faisant pas état de l'hérésie *formelle* attribuable au cardinal Montini, n'en doit pas moins montrer cela même qu'établit l'argument fondé sur l'hérésie, c'est-à-dire à la fois le fait et le comment : d'une part, *le fait* que le cardinal Montini a cessé d'être Pape *formaliter*, au plus tard le 7 décembre 1965 ; d'autre part, *comment* est-il possible qu'il en ait été ainsi.

L'argument fondé sur l'affirmation d'hérésie serait, il est vrai, plus satisfaisant, si cette affirmation était elle-même légitime. Car il constitue, de soi, une « *démonstration par l'essence* » ; c'est-à-dire qu'il démontre le fait *en vertu du comment* : puisque, on le suppose, le cardinal Montini est devenu formellement hérétique le 7 décembre 1965, il a, *ipso facto*, cessé d'être pape. Mais cela requiert de se placer au point de vue *subjectif*, ce que nous avons vu être impossible²⁴.

Tandis que, si on estime à bon droit qu'aucune personne particulière n'est qualifiée pour déclarer qu'un pape tombe dans l'hérésie *formelle*, on doit se placer au point de vue *objectif*, et donc renoncer en l'occurrence à la démonstration par l'essence. Il faut alors, nous l'avons déjà noté (B 32), procéder en deux étapes. On doit d'abord prouver le « *fait* », à savoir : le cardinal Montini a cessé d'être Pape *formaliter*, au plus tard le 7 décembre 1965. Ensuite, on examine le « *comment* », à savoir : comment cette chose inouïe a-t-elle pu se produire dans l'Eglise ?

C'est donc à cet argument, expressément contre distingué de la démonstration par l'essence qui repose sur la déclaration d'hérésie formelle, que se réfère l'assertion du PG. Précisons-le encore davantage.

²⁵ Parce que l'objet en est « non vu », la Foi requiert par nature une justification rationnelle ; cf. I Pet. III, 15 — Pareillement, si l'instinct de la foi fonde la résistance des fidèles attachés à la Tradition, cette résistance doit également être justifiée par raisons.

- b. L'ASSERTION FORMULÉE PAR LE PG, ET FALLACIEUSEMENT INTERPRÉTÉE PAR M, SE RÉFÈRE A L'ARGUMENT PAR INDUCTION QUI CONCERNE LE *comment*, ET NON A LA DÉDUCTION QUI CONSTITUE LA DÉMONSTRATION DU *fait*.

C'est qu'en effet l'argument dont il vient d'être question, expressément contre distingué de la démonstration par l'essence, comporte deux parties. Or celles-ci diffèrent entre elles, non seulement fonctionnellement, comme nous venons de l'observer, mais également qualitativement au point de vue de l'épistémologie.

ba. *L'argument qui établit le fait est une déduction, laquelle peut être « mise en forme » dans les syllogismes suivants.*

Si la personne qui occupait le Siège apostolique le 7 décembre 1965 eût été revêtue de la suprême Autorité, les conditions *objectives* de la promulgation entraînaient que celle-ci eût été faite sous la note d'infailibilité [On reviendra ci-dessous : D 3, sur la démonstration de cette affirmation],

Or l'infailibilité entraîne nécessairement l'inerrance,

Donc : si la personne qui occupait le Siège apostolique le 7 décembre 1965 eût été revêtue de la suprême Autorité, la « *Declaratio Dignitatis humanæ personæ* » n'eût rien pu contenir qui fût erroné,

Or ladite *Declaratio* contient au moins une proposition erronée, savoir celle qui soutient l'opposition de contradiction avec une proposition révélée.

Donc l'hypothèse énoncée conditionnellement [*si*], au titre de « majeure » pour tout l'argument, est fausse,

Donc la personne qui occupait le Siège apostolique le 7 décembre 1965, n'était pas revêtue de la suprême Autorité.

Telle est, en substance, la [fameuse] « démonstration de l'Abbé Lucien » (p. 18).

bb. *L'argument qui procède à la monstration du comment est au contraire une induction.*

Comment le cardinal Montini a-t-il pu cesser d'être Pape [*formaliter*], et en quel sens doit s'entendre cette cessation ? L'argument par déduction dont il vient d'être question (ba), ne le précise pas. Il

établit seulement que le cardinal Montini a cessé d'être revêtu de la suprême Autorité. Il n'a pas agi en tant que Vicaire du Christ, car dans cette hypothèse, il eût été infaillible ; or il s'est refusé à le déclarer, et en fait il ne l'a pas été. *Comment* se peut-il que le cardinal Montini, bien qu'il occupât régulièrement le Siège apostolique, n'ait pas agi en tant que Vicaire du Christ, comme il se devait, en l'acte solennel du 7 décembre 1965 ? Telle est la question.

Le PG répond que le cardinal Montini n'a pas eu l'intention *habituelle* de réaliser, « *pro posse suo* », le Bien-Fin qui est commis par le Christ Chef de l'Eglise à son Vicaire chef de l'Eglise militante. Cet argument doit évidemment être envisagé à deux points de vue, celui de la conséquence et celui du fondement. Et comme, non moins évidemment, ces deux points de vue sont liés, il n'est pas surprenant que M se méprenne tant à l'un qu'à l'autre. Nous le préciserons au paragraphe suivant (c). Rappelons, maintenant, que cet argument concernant le *comment*, d'une part, conduit à affirmer, nous aurons à y insister, non du tout que le Siège apostolique soit vacant, mais qu'il est occupé seulement matériellement ; et, d'autre part, repose sur l'induction.

En effet, pour prouver par l'observation l'existence d'une réalité « habituelle », et par conséquent permanente, il faut en considérer des manifestations répétées et convergentes.

L'acte du 7 décembre 1965 est l'une de ces manifestations. Or si cette manifestation l'emporte sur toutes les autres par la gravité, puisque le contenu même de la Foi est engagé, elle n'en est pas moins un fait singulier. Il était légitime, en observant ce fait, de vouloir croire à une défaillance accidentelle²⁶, d'autant que le cardinal Montini, revenant sur la question de la liberté religieuse dans son allocution au Sacré Collège du 20 décembre 1976 n'a pas repris²⁴ l'affirmation erronée contenue dans la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ*.

²⁶ L'amour réel, qu'il soit de bienveillance ou de complaisance, s'oppose à l'amour de concupiscence. Celui-ci consiste à aimer une chose, ou même une personne, *en vue d'une autre* réalité créée. Aimer l'Eglise en vue de « sauver » la « civilisation chrétienne », c'est porter à l'Eglise un amour de concupiscence, et non un véritable amour. Ceux qui professent d'être soumis à l'Autorité et qui désobéissent à l'Autorité, en réalité visent à se servir de l'Autorité. Il n'est pas vrai qu'ils aiment vraiment ni l'Eglise, ni encore moins l'Autorité.

Cette « non reprise » n'a évidemment rien modifié à la question du FAIT. Quoi qu'il en soit en effet de ce que pensa le cardinal Montini, l'acte *objectif* qu'il a posé le 7 décembre 1965 en tant qu'occupant *objectivement* le Siège apostolique, cet acte *objectif* est tel qu'il n'a pu procéder d'une personne qui eût été revêtue de la suprême Autorité. Cela, qui donc concerne le FAIT, est, nous le répétons, démontré.

Tandis qu'en ce qui concerne le COMMENT, à savoir que le cardinal Montini n'ait pas eu l'intention habituelle de réaliser le Bien-Fin qui lui était commis, il n'intervient pas seulement un fait objectif, savoir occuper le Siège apostolique ; il intervient également l'intention du cardinal Montini, non certes au titre de motivation ultime²⁴, mais bien en tant qu'elle fut immanente à des comportements publics observables et observés. A cet égard, une affirmation isolée, non rétractée mais cependant non réitérée et possiblement désavouée [?], ne constitue pas, à elle-seule, une base de preuve suffisante ; il faut faire intervenir d'autres données. C'est tout simplement cela que dit le PG, dans le passage cité par M (p. 28) : « Dans ces conditions, le fait d'avoir promulgué la *Declaration Dignitatis humanæ personæ* ne constitue pas à lui seul une raison suffisante pour affirmer que Paul VI n'ait plus été pape que *materialiter* »²⁵.

Répétons-le une dernière fois. L'acte du 7 décembre 1965 suffit pour affirmer le FAIT, à savoir que Paul VI a cessé d'être Pape *formaliter*, puisqu'il n'a plus été revêtu de la suprême Autorité ; et voilà la démonstration de l'Abbé Lucien [et d'ailleurs du PG], pour laquelle il suffit de se placer exclusivement au point de vue *objectif*. Mais l'acte du 7 décembre 1965 ne suffit pas pour assigner quel est le COMMENT ; il ne suffit donc pas pour affirmer que Paul VI n'ait plus été pape que *materialiter*. Car, pour le faire, il faut expliquer *comment* il le fut *materialiter* sans l'être *formaliter*. Et comme le fondement de cette explication consiste en ce que le cardinal Montini n'a pas eu l'intention de réaliser le Bien-Fin qui lui était commis, il faut « passer » du point de vue *objectif* au point de vue *subjectif*²⁷, il faut prouver par induction et non plus démontrer par déduction.

²⁷ Autrement dit, pour que même M comprenne, le PG réaffirme ceci.

Etant considéré le rapport que soutient l'acte du 7 décembre 1965 avec la personne qui l'a posé, ce rapport peut être envisagé à deux points de vue différents :

c. M s'est complètement fourvoyé, en interprétant un texte qu'il emprunte effectivement au PG, mais en ne tenant compte ni de la situation de ce texte au point de vue de l'enchaînement logique, ni de la portée au point de vue sémantique.

ca. La méprise de M, provoquée par le désir de montrer à tout prix qu'il existe un différent entre l'Abbé Lucien et le PG, comporte, en fait, trois confusions.

Ces confusions découlent de ce que M ne fait pas état de la distinction qui est signifiée par l'ordre logique du texte. Le PG refuse la « démonstration par l'essence » qui reposerait sur la *déclaration* d'hérésie *formelle*. Le PG développe donc un autre argument, selon lequel il faut établir successivement, d'une part, le *fait*, d'autre part le *comment*.

La confusion pour ainsi dire originelle consiste à passer sous silence cette distinction du *fait* et du *comment*. Et comme cette distinction est convertible [c'est-à-dire en rapport de mutuelle implication] avec trois autres distinctions, il en résulte les trois confusions qui s'opposent respectivement à ces trois distinctions, savoir :

a) se placer exclusivement au point de vue objectif [pour démontrer le *fait*], ou bien *ensuite* au point de vue subjectif [pour déterminer le *comment*] ;

b) démontrer par déduction [en fait, par l'absurde] la réalité du *fait*, découvrir et prouver par induction quelle est la nature du *comment* ;

c) ne pas être Pape *formaliter* [voilà le *fait*], et cela en étant pape *materialiter* [voilà le *comment*].

Envisagé au point de vue SUBJECTIF, c'est-à-dire quant à la motivation [ou intention] ultime du cardinal Montini, cet acte requiert, d'après certains, d'inculper celui-ci d'hérésie *formelle*. Le PG refuse de se placer à ce point de vue ; il s'en remet à Dieu qui a jugé, et à l'Eglise qui devra juger le cardinal Montini.

Envisagé au point de vue OBJECTIF, le même rapport comporte, non plus la motivation intime de l'acte, mais les *conséquences observables et observées du même acte*. Il fonde donc une certitude et une démonstration à partir des conséquences de l'acte. Il ne suffit pas, à lui seul, à fonder une certitude qui concernerait la motivation de l'acte.

cb. *On voit à quel point est fallacieuse la dénonciation « lancée » par M, d'un prétendu désaccord entre M. l'Abbé Lucien et le PG.*

Ces deux auteurs sont parfaitement d'accord pour affirmer que l'acte de promulgation en date du 7 décembre 1965 démontre, par déduction et par l'absurde, le FAIT : à savoir que le cardinal Montini cessa alors d'être Pape *formaliter*, si tant est qu'il l'ait jamais été. Le PG a précisé que ce même acte, à lui seul, ne suffit pas à établir le COMMENT : à savoir que le cardinal Montini a cessé d'être Pape *formaliter* en le demeurant *materialiter*.

M connaît ces choses. Il cite même (p. 14, note 1) le texte dans lequel M. l'Abbé Lucien expose très clairement la distinction du FAIT et du COMMENT²¹. Et M de conclure qu'il y a un « désaccord entre l'Abbé Lucien et le PG » (p. 18), sans même se rendre compte que le désaccord supposé serait d'abord entre le PG parlant du FAIT et le PG parlant du COMMENT. M n'a pas compris²⁸.

d. L'ABERRANTE OBSTRUCTION OPPOSÉE PAR M A LA THÈSE DE CASSICIACUM, PROVIENT DE CE QU'IL REFUSE *a priori* LA CONCLUSION.

C'est encore un cas de « logique passionnelle ». Nous devons l'analyser patiemment.

da. *Le refus a priori de la conclusion, tient à celui de la distinction : « formaliter - materialiter » appliquée à la personne qui occupe le Siège apostolique.*

La conclusion de la thèse dite de Cassiciacum consiste à affirmer que Paul VI après le 7 décembre 1965, et les deux Jean-Paul, n'ont été, ou n'est, pape que *materialiter*. M refuse *a priori* cette conclusion. Et cela, en fait comme en droit, puisqu'il classe parmi les sédévacantistes

²⁸ La même incompréhension est également manifestée par l'inanité de la pseudo-justification que propose M, concernant la théologie candide de M. l'Abbé Coache. « L'Esprit Saint veille à ce que l'infailibilité n'entre pas en jeu » (M, p. 19) — Parce que moi, Abbé Coache, parce que moi M, nous décrétons qu'il n'y a pas eu infailibilité, alors l'Esprit Saint a dû veiller à ce que « ce qui a été » n'ait pas été ! Que l'Abbé Coache et M discutent, *par arguments propres*, le fait de savoir si oui ou non il devait y avoir infailibilité, c'est leur droit ; et nous attendons leurs arguments. Mais appeler l'Esprit Saint « à la rescousse » pour paraître valider le constant et fallacieux usage d'une logique passionnelle, c'est mêler la [fausse] mystique à la mauvaise foi.

ceux qui soutiennent la thèse de Cassiciacum, et parce qu'il nie qu'on puisse appliquer la distinction : « *formaliter* - *materialiter* » à la personne qui occupe le Siège apostolique.

Le signe en est la troisième des formes que nous avons ci-dessus [ca °)] relevées concernant la confusion du *fait* et du *comment*. Selon M, qui refuse la distinction « *formaliter* - *materialiter* », ne pas être Pape *formaliter* entraîne de ne l'être d'aucune façon. Dès lors, le FAIT, qui est une négation totale, ne comporte aucun COMMENT. M ne discerne donc pas qu'il puisse y avoir une monstration du *comment* différente de la démonstration du *fait*. M confond la monstration avec la démonstration ; et, en conséquence, il applique à la démonstration ce que le PG écrit à propos de la monstration. Cette méprise, ci-dessus (c) analysée, est, on le voit, liée au refus de la distinction : « *formaliter* - *materialiter* ».

M. l'Abbé Lucien a cependant montré quel est le fondement quasi nécessitant de cette distinction²⁹. Nous la tenons donc pour acquise. Cela suppose évidemment que ladite distinction ne soit pas impossible *a priori*. Et comme M soutient cette erreur, nous allons réfuter les fallacieux arguments sur lesquels il l'appuie. Rappelons d'abord ce qu'il écrit.

db. *Les prétendus arguments qui justifiaient le refus de la distinction : « formaliter - materialiter ».*

(1) « La Papauté n'est pas un état mais une fonction. [Il n'y a pas, observe M, de « caractère papal », semblable à celui du Baptême, ou de l'Ordre, ou de la Confirmation]. L'élection au trône de Pierre ne fait rien d'autre que *de désigner un évêque à une fonction* dont l'élu peut démissionner à tout moment. Dans ce cas, il redevient un simple évêque et il ne lui reste *rien* de la Papauté, sinon le droit de se parer du titre d'ancien Pape ».

(2) « La fonction pontificale n'est pas pour la sanctification de l'élu, ni même pour le Christ, mais pour les membres de l'Eglise... ».

²⁹ CdC, N° 2, pp. 83-86. — Cette distinction est objectivement convertible avec la distinction : « Pape et pape » ; « Autorité et autorité » (Cf. CdC, N° 1, p. 21). Nous n'avons jamais pensé ni écrit qu'il pût y avoir une distinction homologue entre : « Chrétien et chrétien » ; cela c'est ce qu'invente, pour nous l'imputer et nous calomnier, le P. Barbara (*op. cit.*, p. 260) qui décidément se comporte comme s'il ne comprenait rien.

(3) « Le Pape est le Vicaire du Christ, et Celui-ci peut fort bien lui retirer la fonction pontificale s'il le juge bon. Mais comme la fonction pontificale est *pour l'Eglise*, il semble bien impérativement nécessaire que le Christ en avertisse l'Eglise, et cela d'une manière incontestable ».

dc. *Voici d'abord quelques observations concernant respectivement chacun de ces trois arguments.*

Il est opportun, avant de les présenter, de préciser quelle est la signification des vocables employés.

Un *état* est d'« un sujet ». Il consiste en une détermination ontologique [qualité, ou fondement d'une relation réelle] qui est inhérente à ce sujet : soit selon une puissance, soit même selon l'essence s'il s'agit d'un état surnaturel.

Une *fonction* est également d'« un sujet ». Mais au lieu de ressortir, comme l'état, à l'ordre de la cause formelle, elle ressortit à l'ordre de la cause finale. La *fonction* est constituée par tel groupe d'opérations que peut accomplir le sujet, en tant que ces opérations concourent à la même fin. Cette fin, comparée à un ensemble dans lequel le sujet est organiquement intégré, constitue précisément la *fonction* de ce sujet dans cet ensemble.

Exercer une *fonction* requiert, pour un sujet, d'être dans l'*état* dont la spécification correspond à cette fonction. Les opérations qui sont les constituants de la *fonction*, procèdent respectivement des puissances dont les déterminations [ontologiques] constituent l'*état*. Tel est l'ordre de nature. Il exige, on le voit, que l'état et la fonction ne soient ni confondus ni séparés, mais référés l'un à l'autre comme le sont la puissance et l'opération.

(1') La Papauté est en effet [ou plus exactement comporte] une fonction. N'est-elle, comme l'affirme M, *que* cela ? Il y aurait un évêque de service, comme il y a un adjudant de semaine... ; la semaine écoulée, ou la fonction accomplie, il n'en reste *rien* dans la personne intéressée. M devrait se souvenir des conseils qu'il donne « aux autres » ; il devrait ne proposer qu'au titre de « thèse sous réserve du jugement de l'Eglise » (p. 26), une affirmation catégorique ; laquelle est, pour le moins, non consonnante avec le fait que Pie XII a créé une liturgie propre pour les Papes canonisés. Ceux-ci ne se distinguent-ils des autres

évêques également canonisés que par « le droit de se parer du titre d'ancien Pape » ? M prépare certainement une « question disputée », à paraître dans un prochain numéro de *De Rome et d'Ailleurs* : « la béatitude céleste comporte-t-elle le droit de se parer de quoi que ce soit ? »

(2') La fonction pontificale n'est pas pour le bien de l'élu. C'est vrai. Mais ni la consécration épiscopale, ni le caractère sacerdotal ne sont *pour* le bien des personnes consacrées. L'allégation de M est donc privée de toute portée. Qu'une grâce soit donnée *pour* l'utilité commune n'entraîne nullement qu'elle ne s'accompagne pas d'une qualification ontologique permanente dans le sujet qui la reçoit.

(3') M prétend que la conduite providentielle de l'Eglise est normée par des « impératifs nécessaires ». Le propos est pour le moins « *mal-sonnant* », attendu qu'il est en contradiction avec ladite conduite providentielle telle qu'elle est effectivement *réalisée*. Six siècles ont en effet passé depuis le grand schisme d'Occident. L'Eglise n'a pas encore décidé qui furent alors les vrais Papes. Et le Christ n'en a nullement « averti l'Eglise ». Etrange désinvolture imputable au Chef de l'Eglise à l'égard de Son troupeau égaré ! Il est vrai que cela se passait, sur terre, avant que M n'y vint annoncer la vérité.

Mais M devrait se souvenir qu'une permanente vérité l'y a précédé, à savoir que, *in via*, tout est dans la Foi. Tout, même les signes. Donnés gratuitement à ceux qui croient, ils sont refusés à qui prétend les exiger d'une manière « impérativement nécessaire », et qui, au moment même, refuse la Lumière.

Le signe que le Pape est Pape, Jésus Lui-Même l'a donné : *Euntes, docete*, « allez, enseignez »³⁰ ; d'abord cela, d'abord le Témoignage de la Foi. Ensuite, mais ensuite seulement, les sacrements : *Baptizantes eos...* ; « Baptisez-les au Nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit »³¹. Pour les baptiser, il faut que d'abord ils soient instruits. Tel est donc l'ordre divinement établi : primordialité du Témoignage de la Foi. Ceux qui, en fait et quoi qu'ils en disent, méconnaissent et brisent cet ordre divinement établi, se privent inéluctablement du signe, parce qu'ils en désertent la source vive. « Cette génération mauvaise et adultère réclame

³⁰ Matth. XXVIII, 19 a.

³¹ Matth. XXVIII, 19 b.

un signe »³² que le cardinal Montini ou Mgr Wojtyla ne sont pas revêtus de la suprême Autorité. Or, « aucun signe ne lui sera donné, si ce n'est le signe que le Fondateur de l'Eglise a posé »³².

Vous, M et les autres, qui prétendez faire consister la Papauté exclusivement dans une fonction, comment prétendez-vous qu'ils puissent être Papes ceux qui trahissent la Mission : « allez, enseignez »³⁰, « Je suis venu en ce monde pour ceci, pour rendre témoignage à la vérité »³³. Quiconque contredit la Vérité déserte la Mission et se trouve privé de l'Autorité. « Quiconque est de la Vérité écoute ma voix »³⁴ ; c'est-à-dire qu'il comprend le signe. Il comprend que quiconque contredit sciemment et avec insistance la Vérité, celui-là ne peut pas être revêtu de l'Autorité. Ceux qui refusent ce signe ne sont pas « de la vérité » ; et, au moins pour eux, il n'y a pas d'autre signe, et il n'y a par conséquent aucun signe que ce soit.

L'irrévérencieuse exigence, formulée par M, à l'égard du Christ Lui-Même, d'une notification « incontestable », se néantise donc dans la contradiction. Les signes ne sont donnés que pour amener à la Lumière. Ceux qui questionnent : « Qu'est-ce que la Vérité »³⁵, et qui en fait se détournent de la réponse qui leur est donnée dans l'*Euntes docete*³⁰, ceux-là se vouent eux-mêmes à demeurer dans l'obscurité.

Nous avons ainsi achevé de montrer que, pris chacun à chacun, les arguments [pseudo] allégués par M en vue de nier la distinction : « *materialiter* - *formaliter* » appliquée à l'autorité, sont privés de portée.

dd. *Mettons maintenant en évidence quelle est l'origine prochaine des arguments apparents exposés par M.*

Cette origine est, nous l'allons montrer, la séparation de la fonction, isolée de l'autorité. Il en résultera, nous le verrons (de), que les arguments de M sont privés de portée.

³² Matth. XII, 39.

³³ Jean XVII, 37.

³⁴ Jean XVIII, 37. — « Qui est de Dieu, écoute la parole de Dieu » (Jean X, 47).

³⁵ « Pilate lui dit [à Jésus] : qu'est-ce que la vérité ? Et ce disant, il sortit à nouveau vers les Juifs... » (Jean XVIII, 38).

Nous disons « origine prochaine », et non « cause primitive ». Car notre propos est présentement de répondre aux critiques formulées par M ; nous devons donc nous borner, et renvoyer à une autre étude l'examen des questions qui concernent la nature de l'« autorité » : celle-ci étant considérée soit en général, soit au sein de l'Eglise en particulier.

— L'origine prochaine des trois [pseudo] arguments de M, c'est la manière selon laquelle M conçoit l'Autorité ; et nous nous bornons ici à considérer, comme le fait M lui-même, l'Autorité telle qu'elle est réalisée dans l'Eglise.

Que le lecteur veuille bien se reporter ci-dessus (db) aux trois points (1, 2, 3). Il observera que M emploie le mot *fonction*, et qu'il bannit en fait le mot *autorité*. C'est un procédé fort simple pour désorienter l'attention des lecteurs, en éludant la difficile question que pose le rapport entre l'autorité et la fonction.

Bornons-nous à rappeler, concernant ce rapport, quelques données d'observation immédiate.

Telle personne est investie de telle autorité, en vue d'exercer telle fonction [l'Evêque dans son diocèse, le caporal dans son escouade] ; le premier est, normalement, la condition nécessaire et suffisante du second. Cependant, les deux qualifications qui correspondent, respectivement, pour la même personne, d'une part à être investie de l'autorité, d'autre part à exercer la fonction, ces deux qualifications sont différentes, aussi bien au point de vue de la métaphysique qu'à celui du droit. L'autorité est un état, consistant radicalement dans le fondement d'une relation au bien commun. La fonction est, on l'a ci-dessus (dc) rappelé, un groupe d'opérations ordonnées à la même fin.

Que ces deux choses soient différentes, c'est ce que suffisent à confirmer les cas, *d'ailleurs violents*, dans lesquels l'autorité et la fonction sont non seulement distinguées, mais provisoirement séparées : la personne qui demeure investie de l'autorité, est suspendue de ses fonctions ; ou bien, inversement, telle personne qui est provisoirement habilitée à exercer telle fonction, n'est pas encore investie de l'autorité qui lui correspond.

Ainsi l'autorité et la fonction sont, dans la même personne, deux réalités à la fois réellement distinctes et en droit inséparables. La seconde ne subsiste qu'en vertu de la première ; mais elle en constitue la justification, au moins pour l'autorité telle que la participent les créatures humaines.

— De ces données, établies par l'expérience, résulte, inéluctablement en fait, la conséquence suivante.

Si, comme le fait M, on prétend rendre compte de la réalité, et en manifester la nature, en ne considérant en fait que la fonction, celle-ci se trouve privée, dans la description qui est donnée, du support entitatif sans lequel elle ne peut subsister, à savoir précisément l'autorité. Dans ces conditions, implicitement mais inéluctablement, fût-ce inconsciemment mais cependant réellement, l'esprit supplée à cette carence en attribuant à la *fonction elle-même* le subsister qu'elle a en vérité seulement dans la personne *en tant que* celle-ci est investie de l'autorité.

« La Papauté, affirme M, n'est pas un état, mais une fonction ». Erreur. La Papauté n'est pas une fonction, elle est un état³⁶ ; un état dans la personne du Pape qui est chargé de certaines fonctions, et qui ne peut les exercer que parce qu'il est investi de l'Autorité. Si, comme le fait M, on résorbe l'état dans la fonction, on fait *ipso facto* de celle-ci un sujet d'attribution. Ce qui est faux³⁷.

³⁶ La notion d'état comporte beaucoup de variété. Disons qu'elle est analogique. Le caractère [baptismal], et autres, confère un état. La grâce sanctifiante est un état amissible. L'état religieux, consacré par les vœux, est un état : amissible, selon les canonistes, inamissible au regard du croyant. Que le charisme papal ne soit ni un caractère ni un *habitus* ordonné à la sanctification du sujet, n'entraîne nullement que ce charisme ne corresponde pas à un état. Il convient pour le moins de laisser la question ouverte.

³⁷ Cette même erreur est commise, quoique par un processus inverse, par ceux qui, au lieu de poser la fonction en l'isolant de l'autorité, résorbent en fait l'autorité dans la fonction. C'est à quoi aboutit, bien qu'il s'en défende, M. Alfred Denoyelle (*Mysterium fidei*, N° 52). Ayant cité (p. 23) le Canon 1556 « *Prima Sedes a nemine judicatur* », il traduit et commente : « D'autorité compétente, il n'y en a point, dit-on, pour faire des monitions canoniques et prononcer quelque sentence déclaratoire quand il s'agit du Souverain Pontife, établi au sommet de la Hiérarchie. Cette conception n'est pas pertinente et semble d'ailleurs émaner d'une conception absolutiste, à savoir personnaliste et dictatoriale en matière d'autorité ».

L'auteur devrait bien préciser que cette « conception non pertinente » n'est

pas l'article du Droit canon lui-même, mais l'utilisation qui en est faite. Et l'auteur devrait expliquer comment l'autorité *qui par nature appartient à une personne* pourrait ne pas être personnaliste ? Deux textes sont cités, à la page suivante (24), dans lesquels il est rappelé : 1) que le Siège suprême ne peut être jugé par quiconque, à moins qu'il n'ait erré avec pertinacité en ce qui concerne la Foi ; 2) que le Pape peut être jugé par l'Eglise pour le seul péché commis contre la Foi. Or, de ces deux textes, résulte que si le pape erre dans la Foi, *seule l'Eglise* est qualifiée pour exiger du pape l'aveu formel qui établit la pertinacité. Quoi qu'en pense et en écrive M. Denoyelle (p. 26), il ne lui appartient donc ni à lui ni au P. Barbara « de dénoncer un tel comme hérétique [pris ici au sens de hérésie formelle], *du moment que l'Eglise a déjà, par le passé, condamné les propos qu'il tient* et, s'il s'agit d'un Pape, le devoir d'éclairer notre prochain en signalant la cessation PAR CE FAIT même du pouvoir pontifical chez le sujet concerné ».

Ce que soutient M. Denoyelle est en contradiction avec le Canon 1556 par lui cité. L'auteur tombe dans cette erreur, parce qu'il confond, sans s'en rendre compte, la fonction et l'autorité. Et comme il est vrai que quiconque doit dénoncer l'hérésie dans l'exercice de la fonction, M. Denoyelle en conclut à tort que quiconque peut inculper le pape d'hérésie en tant que le pape est l'autorité. NON, *c'est faux. Prima Sedes a nemine judicatur. Nemo*, c'est-à-dire aucune personne particulière : pas même M. Denoyelle, pas même le P. Barbara. *L'Eglise, et elle seule*, peut juger en matière de Foi la personne qui occupe le Siège suprême.

Ainsi, M. Alfred Denoyelle et M. Michel Martin méconnaissent en fait l'un et l'autre l'existence d'un rapport véritable [c'est-à-dire intégrant simultanément la distinction *réelle* et l'unité des deux termes], entre l'autorité et la fonction qui appartiennent à une même personne. Mais M isole la fonction de l'autorité, en sorte qu'il puisse maintenir l'intangibilité de l'autorité malgré la viciosité de la fonction. Tandis que D résorbe en fait l'autorité dans la fonction, et en conclut qu'il doit, lui particulier, affirmer l'hérésie formelle et la déchéance du pape en tant que celui-ci devrait être l'Autorité ; alors qu'un particulier peut seulement, et doit pour autant dénoncer l'hérésie matérielle commise par le pape dans l'exercice de sa fonction. [Cette même confusion est à l'origine d'une affirmation non fondée (p. 17). S. Athanase a refusé de se rendre à l'invitation du Pape Libère. On n'en peut pas conclure qu'au regard de S. Athanase Libère « avait perdu sa légitimité ». S. Paul résiste à S. Pierre. Il est possible, en certains cas, de résister au Pape exerçant ses fonctions, sans pour autant nier que le Pape demeure investi de l'Autorité. Les propos de D ne sont pas exempts de primarité].

Les deux errances contraires, de M et de D, sont dans le même genre ; elles procèdent de la même méconnaissance du rapport entre l'autorité et la fonction. Nous tenons : contre M, que Paul VI et Jean-Paul II ne sont pas Papes *formaliter* ; et, contre D [et le P. Barbara], qu'ils le sont *materialiter*. Ils ont la qualité d'être le sujet (matériel) de l'Autorité, en tant qu'occupants du Siège apostolique. Ils sont privés de la capacité d'exercer la fonction, et cela aux trois points de vue : métaphysique, théologal, juridique. Voilà ce que dit le PG. Mais le PG laisse à l'Eglise le soin *et le devoir* de faire ce que s'arrogent indûment, et en vain, M. Denoyelle et le P. Barbara ; à savoir d'exiger de Mgr Wojtyla l'aveu formel qui le fera soit Pape *formaliter*, soit hérétique et déchu *ipso facto* du Siège apostolique.

— Les racines de cette erreur sont le nominalisme et le volontarisme, d'où procède une conception exclusivement juridique et fonctionnelle de l'autorité. Nous le répétons, nous n'entendons pas examiner ici la métaphysique de cette question. Il suffit, pour notre objet, de rappeler deux choses.

D'une part, en général, exercer une fonction quelle qu'elle soit, requiert d'avoir l'autorité et la juridiction auxquelles cette fonction correspond. Et, loin que l'autorité vienne de la fonction, ainsi que le tient le pseudo-principe de la révolution, « il n'y a aucun pouvoir qui ne soit de Dieu »³⁸. Telle personne, parce qu'elle est de par Dieu investie de telle autorité, est habilitée à exercer les fonctions qui sont spécifiées par cette autorité. Cela est vrai universellement. S. Paul, aussi bien que Jésus, s'expriment absolument. Si donc la Papauté comporte des fonctions, elle est primordialement un pouvoir stable, inhérent à la personne qui est *divinement* investie de l'Autorité.

D'autre part, dans l'Eglise, tout pouvoir est lié plus ou moins immédiatement au pouvoir d'ordre. Attendu que « seuls les clercs peuvent avoir le pouvoir soit d'ordre soit de juridiction »³⁹; et que les clercs sont, par définition, ceux qui participent, selon des degrés ou modalités différents, au sacrement de l'ordre, lequel est par essence un « tout potestatif ».

Voici, à cet égard, une confirmation topique. « Le Pontife romain légitimement élu détient, de droit divin, au moment même où il accepte l'élection, le plein pouvoir de juridiction suprême »⁴⁰. Ne pourrait-on donc penser qu'il puisse exister, dans l'Eglise, un pouvoir de juridiction qui serait indépendant du pouvoir d'ordre ? Pie XII a répondu négativement à cette question : « Si un laïc était élu Pape, il ne pourrait accepter l'élection qu'à condition d'être apte à recevoir l'ordination et disposé à se faire ordonner ; le pouvoir d'enseigner et

³⁸ Rom. XIII, 1. — Affirmation que fonde la réponse de Jésus à Pilate : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, s'il ne t'avait été donné d'en Haut » (Jean XIX, 11).

³⁹ Droit canon. Canon 118.

⁴⁰ Canon 219.

de gouverner, ainsi que le charisme de l'infaillibilité, lui seraient accordés dès l'instant de son acceptation, même avant son ordination » ⁴¹.

On voit donc que Pie XII confirme le Droit canon. Le laïc légitimement élu détient le plein pouvoir de juridiction suprême, au moment même où il accepte l'élection. MAIS cet acte d'acceptation est lui-même subordonné à deux conditions : l'une objective, savoir l'idonéité à être ordonné ; l'autre subjective, savoir la volonté d'être ordonné ⁴². Faute de ces deux conditions, ou même seulement de la seconde, l'acte d'acceptation serait nul, et le sujet ne recevrait aucun pouvoir.

— Ces observations confirment que, dans l'Eglise, le pouvoir d'exercer certaines fonctions est toujours lié à la hiérarchie d'ordre, dont tel sujet reçoit tel degré, se trouvant ainsi investi de l'Autorité même du Christ, ou la participant selon la mesure que spécifie ce degré.

Plus et mieux dans l'Eglise que dans tout autre collectif humain, la fonction qu'exerce une personne est subordonnée à l'autorité dont cette personne se trouve préternaturellement, sinon même surnaturellement, investie. L'*opération* ne peut que suivre l'*être* ; la qualification ontologique qui est, dans tel sujet, concomitante à la réception de l'autorité, demeure la condition requise et sous-jacente à l'exercice de la fonction. Il était loisible à M de ne pas examiner quelle est la nature du rapport que soutiennent entre elles, dans la personne du Pape, l'Autorité et la fonction ; mais c'est une prétérition en un sens sacrilège que de poser la seconde absolument, sans la référer à la première. Cela entraîne il est vrai, *ipso facto*, de n'avoir pas à considérer l'éventuelle répercussion qui peut être en réalité inhérente au rapport nécessaire de la fonction à l'Autorité. Insistons sur ce dernier point, dans lequel la viciosité de l'argument développé par M se trouve pour ainsi dire concentrée.

de. L'origine des arguments formulés par M, à savoir la séparation de la fonction isolée de l'autorité, est tout simplement la conclusion ultime que M *a priori* entend prouver.

⁴¹ Allocution au 2^e Congrès de l'apostolat des laïcs (5 octobre 1957) — Enseignements pontificaux. *L'Eglise* ; p. 982, n° 1491.

⁴² Le Droit canon précise une clause semblable, en ce qui concerne la collation du pouvoir épiscopal (Canon 333).

C'est encore une application de la « logique qui est toujours la logique », c'est-à-dire de la logique dont use toujours M et qui est la logique passionnelle.

Ce qu'en effet M « veut prouver à toute force », c'est que Paul VI n'a jamais cessé d'être Pape pour ainsi dire à part entière, aussi bien *formaliter* que *materialiter*. Il doit donc nier qu'on puisse appliquer cette distinction : « *formaliter* - *materialiter* » à la personne qui occupe le Siège apostolique. Et, pour le nier, il développe les arguments que nous avons indiqués (db), que nous avons respectivement critiqués (dc), et dont enfin la commune origine a été dégagée (dd). On doit donc attendre, fort logiquement, quoique dans l'erreur, que cette origine commune des arguments développés par M en vue de nier la distinction : « *formaliter* - *materialiter* », soit elle-même « finalisée » par la conclusion qui est ultimement visée.

Et, en effet, cette origine commune consiste, nous l'avons montré (dd), en ce que la fonction est considérée isolément, et par le fait même posée indépendamment de l'Autorité. Or, supposé comme le fait M que cette manière de voir correspondît à la réalité, il en résulte effectivement que la conclusion par lui visée est expliquée ; et, par conséquent, en vertu du type de démonstration « par l'essence », cette conclusion serait non seulement prouvée, mais démontrée. Car si la fonction est conçue comme ayant un subsister propre, *non radicalement subordonné* à l'Autorité, l'Autorité est intouchable et intouchée, quelles que soient les viciosités dont la fonction se trouve affectée.

Telle est, latente, la conception que manifestent les ramifications qui en sont exprimées. Tout se passe comme si M dissociait, et pas seulement « distinguait », Pape et Papauté. Le Pape est une personne, la Papauté une fonction. Si le Pape se trompe en exerçant la fonction, « l'Esprit Saint veille », selon M disciple sur ce point de M. l'Abbé Coache²⁸, à ce que *le Pape n'ait pas exercé la Papauté en tant que Pape* ; en sorte qu'il n'aurait pas à être infallible. Et ainsi, on peut demeurer Pape, *formaliter* évidemment, en promulguant une hérésie. C'est fort simple, il suffisait d'y penser !

Mais précisément, on y a pensé. Et *on a toujours dénoncé comme étant la source de funestes erreurs le fait de dissocier le Pape de la Papauté*. Il est bien vrai que le Pape peut s'exprimer comme docteur

privé, mais alors il n'exerce pas la Papauté. Tandis que s'il exerce la Papauté, il le fait expressément en tant qu'il est Pape. C'est-à-dire en tant qu'il est personnellement, et métaphysiquement, investi de la suprême Autorité.

On voit donc que le rejet, par M, de la distinction : « *formaliter - materialiter* », et les arguments développés en vue de justifier ce rejet, sont organiquement liés à la conclusion qu'il faut « à tout prix prouver ». Devoir attribuer, à chacune de ces trois données respectivement, la qualification : « faux », corrobore donc en fait chacune de ces qualifications par les deux autres.

e. IL N'Y A DONC, MALGRÉ UN INDICE APPAREMMENT CONTRAIRE, AUCUN DÉSACCORD ENTRE M. L'ABBÉ LUCIEN ET LE PG.

ea. M, pour forger ce prétendu désaccord, et pour l'introduire comme un cheval de Troie dans la thèse de Cassiciacum, isole de leur contexte les assertions qu'il cite, en vue de pouvoir en donner une interprétation faussée.

Nous ne prolongeons donc pas une polémique stérile avec un auteur suffisamment averti pour qu'il se trouve disqualifié par l'emploi de tels procédés. Mais il convient, en terminant ce paragraphe, de faire apparaître clairement comment l'artifice employé par M est sophistiqué.

— Rappelons donc d'abord quelles sont les principales viciosités dont l'argumentation développée par M est hypothéquée.

Quant à la manière de raisonner, le permanent usage de la logique passionnelle.

Quant aux données qui interviennent dans le raisonnement, la prétention de plusieurs distinctions qui sont explicitement précisées dans le texte pris à parti par M, savoir :

¹) la distinction entre le *fait* [c'est-à-dire : le cardinal Montini a cessé d'être Pape *formaliter* au plus tard le 7 décembre 1965], et le *comment* [c'est-à-dire : le mode de réalisation de ce fait] ;

²) la distinction entre : se placer *exclusivement* au point de vue objectif pour démontrer le *fait*, et se placer *ensuite* au point de vue subjectif pour déterminer le *comment* ;

3) la distinction entre : *démontrer par déduction* la réalité du fait, et *prouver par induction* quelle est la nature du comment ;

4) la distinction entre : ne pas être Pape *formaliter* [voilà le fait], et être pape *materialiter* [voilà le comment] ²⁹.

Ces distinctions sont convertibles entre elles, ainsi qu'il a été ci-dessus (ca) expliqué. M rejette explicitement la dernière, pour des raisons ésotériques et fallacieuses (d), et il ne tient aucun compte des trois premières telles qu'elles sont expressément stipulées dans les textes qu'il prétend analyser ².

— Cela étant, M se livre habilement [honnêtement ?] au jeu dialectique que voici. M. l'Abbé Lucien et le PG examinent une même question, en se référant chacun, *respectivement*, aux deux membres *différents* de la même distinction. Ils sont donc amenés à affirmer des choses qui diffèrent entre elles, et même parfois paraissent opposées. M, rejetant, ou ignorant, ou feignant d'ignorer, la distinction dont M. l'Abbé Lucien et le PG affirment la réalité, pose, par le fait même, inévitablement mais arbitrairement et indûment, que ces deux auteurs, traitant d'une même question, devraient affirmer en substance la même chose, et qu'ils sont en désaccord s'il ne le font pas.

Il se trouve ainsi confirmé, par un simple regard sur la démarche de M prise dans son ensemble, que le « désaccord » dont M prétend faire un cheval de bataille, ou un cheval de Troie, n'est qu'une fiction ; il a pour seule origine, en l'esprit de M, la confusion, tout comme il n'a de réalité que dans l'imagination.

eb. *Le plein accord qui existe entre M. l'Abbé Lucien et le PG est confirmé par le fait qu'ils font l'un et l'autre, à la question : Jean-Paul II ? la même réponse qu'à la question : Paul VI ?*

— Voici en effet les trois choses que nous réaffirmons ⁴³, concernant Mgr Wojtyla.

1) *Il y a certitude empiriologique*, c'est-à-dire fondée sur l'observation sensible, que Mgr Wojtyla occupe le Siège apostolique ; et cela légitimement au point de vue canonique. Nous admettons en effet,

⁴³ Cf. CdC, Nos 3-4, pp. 141 sv.

jusqu'à preuve du contraire, que l'assemblée cardinalice dont Jean-Paul II fut l'élu, a effectivement enclos un Conclave valide ⁴⁴.

2) Il est démontré, c'est-à-dire certain par déduction, que Mgr Wojtyla, supposé comme nous venons de le dire qu'il occupe légitimement le Siège apostolique, est *objectivement* en état de schisme capital.

D'une part, en effet, Mgr Wojtyla a contracté l'état de schisme dont Paul VI a objectivement hypothéqué la personne qui occupe le Siège apostolique ; telle était d'ailleurs, en l'acte même de l'élection, la condition *sine qua non* pour que l'église « officielle » pût sortir du schisme.

D'autre part, au lieu de mettre en œuvre le pouvoir infaillible dont il possède le charisme ⁴⁵, pour faire cesser le schisme, Mgr Wojtyla manifeste, par ses discours et par ses actes, qu'il opte pour le comportement « approbation » en faveur de la *Declaratio « Dignitatis humanæ personæ »*. Et il y a évidence, à la fois sensible et intelligible, de cette option, dont la réalité se trouve sans cesse confirmée par de nouvelles observations.

Donc Mgr Wojtyla, quoi qu'il en soit de ses intentions [*point de vue subjectif*], demeure dans l'état de schisme capital qu'il a contracté en accédant au Siège apostolique [*point de vue objectif*]. Mgr Wojtyla est *objectivement* en état de schisme capital. Cela donc, c'est démontré, à la seule condition que, comme nous le supposons, Mgr Wojtyla ait été valablement élu.

3) Il est pratiquement certain, selon cette sorte de certitude qui est requise et suffisante pour fonder l'agir au point de vue moral, il est donc pratiquement certain que Mgr Wojtyla n'est pape que *materialiter*.

⁴⁴ CdC, Nos 3-4, p. 144. — Cela entraîne que le Siège apostolique ne peut avoir actuellement un autre occupant. Cette clause semble déplaire au R.P. Barbara. Il cautionne des mouvements qui ont des visées sur le pouvoir.

⁴⁵ Nous tenons en effet que le charisme de l'infaillibilité appartient à la personne physique du Pape, même par conséquent, si celui-ci n'est pape que *materialiter*. Nous l'avons explicité pour Paul VI (CdC, N° 1, p. 11). Et nous l'avons signifié pour Mgr Wojtyla, « habilité à faire cesser l'état de schisme » (CdC, Nos 3-4, p. 145). Car cet état, consistant à refuser d'exercer le charisme d'infaillibilité, le faire cesser consiste à user de ce charisme.

Nous disons bien que *cela est pratiquement certain, et non que ce soit démontré*. La raison en est exactement la même que celle dont nous avons fait état au sujet de Paul VI, à savoir la distinction entre le FAIT et le COMMENT.

— Explicitons, pour Mgr Wojtyla comme nous l'avons fait (b) pour le cardinal Montini, quelle est l'application de la distinction entre le *fait* et le *comment*.

Le FAIT que Mgr Wojtyla n'est pas Pape *formaliter* est démontré, ainsi que nous venons de l'expliquer (2). Etant affecté *objectivement* d'un schisme capital, Mgr Wojtyla se trouve *ipso facto* séparé de l'Eglise et il ne peut exercer aucun pouvoir sur les membres de l'Eglise. Le fait que Mgr Wojtyla puisse faire cesser cet état de schisme, n'ôte pas qu'il demeure *objectivement* dans cet état, tant qu'il ne pose pas l'acte qui le ferait cesser.

Mais le COMMENT de ce fait, lui, n'est pas démontré. En effet, que Mgr Wojtyla soit *objectivement* en état de schisme capital n'entraîne pas de soi qu'il le soit *subjectivement*. Pour que l'on puisse passer d'un point de vue à l'autre, en d'autres termes du for externe au for interne, il faut, il faudrait, de la part de Mgr Wojtyla, un aveu formel que l'Eglise *et elle seule peut en droit et devrait en fait exiger*. Certains soutiennent l'opinion contraire, mais ils n'en donnent pas d'autre justification que l'autorité de leur propre affirmation ⁴⁶.

⁴⁶ Les explications données par M. Denoyelle (*Mysterium fidei*, N° 52, pp. 24-25) laissent en leur dehors la véritable question. « *Prima Sedes non judicatur a quoquam, NISI IN FIDEI ARTICULIS PERTINACITER ERRA-VERIT* ». L'immunité du Pontife romain se trouve levée, s'il erre *pertinaciter* au sujet de la Foi. *Oui, nous l'admettons*. Mais la pertinacité ne consiste pas seulement, pour telle personne, à proférer des hérésies. La pertinacité consiste à persister dans l'hérésie, après avoir pris conscience qu'il y a effectivement hérésie. La pertinacité peut être rendue manifeste par l'aveu spontané de la personne qui profère l'hérésie. Cette personne, par cet aveu, reconnaît alors publiquement qu'elle commet le péché d'hérésie formelle. Mais si un fidèle profère l'hérésie, sans faire spontanément l'aveu de pertinacité, l'Eglise se doit d'intervenir pour éviter le scandale des autres fidèles. L'Eglise tient qu'il y a *objectivement* pertinacité, et que cette pertinacité est manifestée, si le fidèle qui profère l'hérésie persiste dans l'hérésie, après une monition canonique émanant d'une autorité dûment habilitée pour fulminer cette monition.

Si le fidèle qui profère l'hérésie, sans faire l'aveu de pertinacité, est pape, la difficulté est qu'aucune personne particulière n'est juridiquement capable de demander quelque compte que ce soit à l'occupant du Siège apostolique :

La question du *comment* serait évidemment résolue, si on admettait que l'on peut « passer » du point de vue objectif au point de vue subjectif. Dans ce cas, en effet, à la question : « *Comment* Mgr Wojtyla est-il objectivement en état de schisme capital ? », il suffirait de répondre : c'est parce qu'il l'est *subjectivement*. Ce « parce que » étant inacceptable, puisqu'il est impossible aux particuliers que nous sommes de faire la preuve que Mgr Wojtyla est *subjectivement* hérétique et en état de schisme capital, nous devons expliquer autrement que Mgr Wojtyla soit affecté d'un schisme capital. Et donc, à la question : COMMENT Mgr Wojtyla peut-il être atteint d'un schisme capital ? nous répondons : c'est *parce qu'il n'a pas habituellement* le propos de réaliser le Bien divin qui est commis à l'Eglise.

Et nous devons noter, à propos de ce dernier « parce que » que nous soulignons, deux choses.

La première est qu'il concerne la question du *comment* ; et non celle du *fait*, lequel, nous le répétons encore, est établi par démonstration. La seconde observation consiste en ceci : pour établir que Mgr Wojtyla n'a pas l'intention habituelle de réaliser le Bien divin qui est

« *Prima Sedes a nemine judicatur* » [Cf. note 37]. L'Eglise, et elle seule, en l'occurrence les évêques demeurés fidèles à la Tradition, seraient qualifiés pour exiger de Mgr Wojtyla l'aveu qui manifesterait la pertinacité.

M. Denoyelle a raison d'observer que la décision tardive de Léon XIII concernant l'invalidité des ordinations anglicanes ne doit pas être considérée comme étant un brevet à l'attentisme (p. 25). Mais, en l'occurrence, le véritable dilemme n'est pas, pour les personnes particulières : « attendre — ne pas attendre ». Le dilemme est : « décider valablement qu'il y a pertinacité, parce qu'on y est habilité — décider qu'il y a pertinacité bien qu'on n'en ait pas le pouvoir, et poser un acte vain ». L'Eglise, en général, ne condamne que lorsque cela devient indispensable. A-t-elle trop attendu, depuis Henry VIII d'Angleterre jusqu'à Léon XIII ? Il reste que, comme nous l'avons écrit (CdC, N° 1, p. 82) : « Seul Léon XIII [parce qu'il était l'Autorité] a pu déclarer non valides les ordinations anglicanes, bien qu'il n'en ait pas donné d'autres raisons que celles des théologiens ». M. Denoyelle, et avec lui le P. Barbara, tiennent un principe qui est radicalement subversif et même révolutionnaire ; puisque la conséquence en est qu'en « temps de crise », les particuliers pourraient s'arroger un pouvoir et une fonction qui n'appartiennent exclusivement qu'à l'Autorité, aux Evêques fidèles qui la participent, à défaut du pape qui l'a désertée.

commis à l'Eglise, on ne peut procéder que par induction⁴⁷. A cet égard, ne pas annuler la pseudo-promulgation du 7 décembre 1965 est une donnée particulière. Cette donnée suffit pour démontrer le FAIT que Mgr Wojtyla est *objectivement* en état de schisme capital, et n'est donc pas Pape *formaliter* ; tandis qu'à elle seule, elle ne suffit pas à montrer quel est le COMMENT de ce même FAIT.

Ainsi, la thèse dite de Cassiciacum s'applique, inchangée, à quelque personne que ce soit occupant le Siège apostolique depuis le 7 décembre 1965. Cette thèse comprend deux parties. Premièrement, affirmer un FAIT ; à savoir que, depuis le 7 décembre 1965, l'occupant du Siège apostolique n'est pas pape *formaliter*, à moins qu'il le redeviene en usant du charisme d'infaillibilité pour déclarer nulles les deux promulgations-pseudo du 7 décembre 1965 et du 3 avril 1969 [*ordo missæ, novus* et *pseudo*]. Deuxièmement, assigner quel est, *de ce fait*, le COMMENT : l'occupant du Siège apostolique n'est pas pape *formaliter*, en l'étant *materialiter*. M. l'Abbé Lucien a mis en vive lumière la *démonstration* du FAIT²¹ ; cela, en plein accord avec le PG qui a également montré par *induction* ce en quoi consiste le COMMENT²².

D. LE RAPPEL D'EXCELLENTS PRINCIPES

DONT M RÉSERVE EXCLUSIVEMENT L'APPLICATION :
AUX AUTRES, POUR LES PRINCIPES QUI CONDAMNENT ;
A LUI-MÊME, POUR LES PRINCIPES QUI JUSTIFIENT.

1. LES DEUX PRINCIPES LÉGITIMEMENT REVENDIQUÉS PAR M.

M se propose de dénoncer, en la rendant évidente, « l'erreur des sédévacantistes sur l'infaillibilité ». Pour ce faire, il érige le critère d'inerrance formulé par S. Vincent de Lérins en condition nécessaire

⁴⁷ La base de cette induction, ce sont les multiples viciosités *observées* dans les comportements du cardinal Montini et de Mgr Wojtyla. Nous avons renvoyé, pour le premier, à une nomenclature fort bien faite (CdC, N° 1, p. 72, note 55). On nous a reproché de n'avoir pas précisé ce point. M. l'Abbé Lucien a répondu à cette objection (CdC, N° 5). En ce qui concerne Mgr Wojtyla, nous renvoyons à : *Bonum Certamen*, N° 53, de l'Abbé Mouraux, 69, rue du Maréchal-Oudinot, Nancy.

pour l'infailibilité du Magistère ordinaire ; et il rappelle que deux principes doivent être appliqués : l'un discrédite la thèse qu'il critique, l'autre est censé confirmer la thèse qu'il soutient. Explicitons ces deux principes.

a. LE PRINCIPE DE VÉRACITÉ.

L'erreur des sédévacantistes consiste, selon M, à « mutiler le critère lérinois » (p. 16 sv.). Et s'ils se sont détournés de ce qui, selon M, est évident, la raison en est qu'ils soutiennent une thèse dont « l'origine est passionnelle » (p. 13) ; « les arguments ont été recherchés *après* que la conclusion [a] été posée » (p. 14).

Voilà donc rappelé, implicitement au moins, un principe dont on ne peut qu'être d'accord. La recherche, et la défense, et la possession de la vérité, doivent être étrangères à toute passion qui n'est pas celle de la vérité. En particulier, la plus élémentaire honnêteté mentale proscribit de poser *a priori* comme étant vraie une affirmation dont on veut qu'elle le soit ; et puis, ensuite, à assigner de pseudo-arguments et à les manipuler de telle manière qu'ils paraissent en être une démonstration.

En un mot, *pas de logique passionnelle* ! Voilà certes un premier et opportun rappel. C'est ce qu'on peut appeler : *principe de véracité*.

b. LE PRINCIPE DE NON-CONTRADICTION.

Appliquer le critère formulé par S. Vincent de Lérins, en vue d'examiner si telle déclaration du Magistère ordinaire est *oui* ou *non* infail-
lible⁴⁸, requiert de comparer cette déclaration avec *toutes* celles qui, dans la Tradition, traitent du même argument. Faire cette comparaison, et *conclure avec certitude*, ne relève-t-il pas du Magistère, et de *lui seul* ? Prétendre le contraire, n'est-ce pas ériger en juges de la doctrine les personnes qui appartiennent à l'Eglise enseignée ? M rapporte, à ce propos, l'objection que lui a adressé l'un de ses lecteurs : « Ceux qui utilisent le critère de S. Vincent de Lérins ont-ils une mentalité protestante ? » (p. 8).

⁴⁸ « Infaillible », c'est ce que prétend M, au moins quand il s'en prend aux sédévacantistes. En réalité, le critère lérinien ne permet tout au plus de décider que de l'inerrance, et non de l'infailibilité.

M prétend que « La réponse est facile », et voici ce qu'il écrit :

« Va-t-on dire alors qu'il nous faut passer par l'Eglise pour interpréter l'enseignement de l'Eglise ? Certes, nous ne lui contestons pas le droit de nous rectifier si nous interprétons mal ses enseignements ; mais il est impossible de poser en principe que nous avons besoin de l'Eglise pour interpréter les interprétations de l'Eglise ! Le Créateur nous a donné une raison dont l'Eglise a toujours reconnu la valeur... ».

Cette réponse de M est en effet « facile ». Elle l'est même beaucoup trop ; car elle est, par son imprécision, à côté de la question, et, par ce qui est suggéré, erronée. Dégageons du moins ce qu'elle contient de vérité.

Comparer telle proposition au donné révélé, et conclure *avec certitude* qu'elle y est *oui* ou *non* incluse, est certes « œuvre de raison ». Et il est non moins évident que « le Créateur nous a donné une raison, dont l'Eglise a toujours reconnu la valeur ». C'est cependant à une condition. Car la raison, telle que Dieu l'a créée, n'est assurée de sa valeur que si elle s'exerce dans le domaine que Dieu Lui-Même lui a assigné.

Outre ce qui concerne l'ordre naturel, la raison est qualifiée pour élaborer la justification *rationnelle* de la Foi. Mais la justification *rationnelle* de la Foi N'EST PAS l'objet *supernaturel* de la Foi. Passer de l'un à l'autre, comme le fait M, *inconditionnellement*, tout simplement pour « défendre à tout prix » le critère lérinien, d'ailleurs mal compris, est aberrant et relève — encore une fois — de la logique passionnelle.

La raison n'est qualifiée pour juger avec certitude de ce qui concerne l'*objet* de la Foi, que dans la stricte mesure où elle applique les principes de l'ordre naturel qui norment même l'objet de la Foi, parce que leur mise en œuvre constitue en fait une *application* de l'article qui est à la fois premier et *immanent* à tous les autres, à savoir : *Dieu est*. Ces principes, ce sont *exclusivement* ceux qui expriment *immédiatement* la nature de l'être, et en même temps la connaturalité de l'esprit avec l'être. Ces principes, ce sont *exclusivement* : le principe d'identité quant à l'appréhension d'une donnée singulière, et le principe de non-contradiction quant au raisonnement. La raison n'est donc aucunement qualifiée pour « interpréter » le donné révélé. Cependant, la raison peut, *sans quitter la lumière de la Foi*, mettre en œuvre le principe d'identité et le principe de non-contradiction ; et cela, à partir de tel article de Foi. Lors donc qu'à propos du critère lérinien M revendique les droits

de la raison, nous sommes d'accord avec lui, mais expressément à une condition. Il faut que la mise en œuvre de la raison consiste, *strictement et exclusivement*, à appliquer le principe de non-contradiction.

Tels sont donc les deux principes que M a utilement rappelés : *non-contradiction, véracité*. Comment M applique-t-il ces principes ? C'est ce qu'il convient maintenant d'examiner.

2. M BRANDIT CONTRE AUTRUI LE PRINCIPE DE VÉRACITÉ ;
MAIS IL Y CONTREVIENT LUI-MÊME HABITUELLEMENT, EN
UTILISANT TOUS LES PROCÉDÉS DE LA LOGIQUE PASSION-
NELLE.

C'est ce que nous avons observé, *passim*, en analysant les pseudo-arguments développés par M. Nous appelons « passionnel », comme nous l'avons déjà dit en empruntant la définition proposée par M (B 1), le procédé « logique » qui consiste à poser *a priori*, fût-ce implicitement, une conclusion, que celle-ci soit vraie ou fausse. Ensuite, on forge de pseudo-arguments, lesquels masquent les vices radicaux du raisonnement sous l'apparence de vérités générales qui n'ont en réalité aucun rapport avec ladite conclusion. Nous allons rappeler quels sont les points saillants dont l'astucieuse trame ourdie par M se trouve ensemencée (a) ; cela rendra évident comment il convient de la juger (b).

a. IL FAUT « DÉMONTRER A TOUT PRIX » QUE « JEAN-PAUL II EST
PAPE ».

Il faut donc démontrer à tout prix que Paul VI l'a été jusqu'au 6 août 1978. Il faut donc, à tout prix, démontrer que l'argument de Cassiciacum est erroné. En vue de paraître y réussir, voici ce que *fait* M.

1) *Forger une théorie fantaisiste et aberrante*³ du Magistère ordinaire universel ; et imputer au PG d'être passionné parce qu'il n'adhère pas à cette théorie imaginée en vue de le condamner.

M forge cette théorie, et la brandit comme un « *deus ex machina* », en faisant intervenir le critère formulé par S. Vincent de Lérins. Alors que, du propre aveu de M : d'une part, ledit critère : « n'est pas un critère d'infaillibilité mais d'inerrance » (p. 6, ligne 17) ; d'autre part l'inerrance *n'entraîne pas l'infaillibilité*. Donc, du propre aveu de M,

décider, en tel cas concret donné, si les conditions *de droit* de l'infailibilité sont OUI ou NON réalisées, décider cela *n'a formellement aucun rapport avec le critère lérinien*. C'est la raison pour laquelle le PG n'a aucunement fait état de ce critère, dans l'argument par lequel il établit que la promulgation du 7 décembre 1965 eût réalisé en droit les conditions nécessaires et suffisantes de l'infailibilité, si le cardinal Montini eût été Pape *formaliter*.

Quand, après cela, M intitule (p. 16) un long paragraphe : « La mutilation sédévacantiste du critère de S. Vincent de Lérins », M ne fait que crever la baudruche qu'il a gonflée. Ça fait quelque bruit, et ça divertit... au moins les badauds. Ça n'a rien à voir avec la question : à moins évidemment qu'on en traite passionnellement, et non formellement. Les sédévacantistes n'ont jamais songé à « mutiler » ce dont ils n'ont pas à user.

2) *Attribuer faussement au PG de poser au titre de prémisses la proposition : « se déclarer non infailible [déclaration émanant de l'« autorité »] ».*

Alors que, dans le texte du PG comme dans la réalité, ladite déclaration n'a été faite qu'*a posteriori*, après que l'acte eût été posé par l'« autorité » ; en sorte que cette déclaration ne peut aucunement être considérée comme ayant été une composante intégrante de cet acte.

3) *Imputer frauduleusement au PG d'avoir affirmé que « la raison pour laquelle l'autorité n'a pas été infailible est qu'elle s'est déclarée non infailible » [proposition b), ci-dessus B 2], en utilisant pour paraître y réussir la [trop fameuse] « logique qui est toujours la logique ».*

Selon cette logique, utilisée par M, de la proposition : $P \rightarrow Q$, on déduit la proposition : $\text{nég } P \rightarrow \text{nég } Q$. Cette sorte de « déduction » mériterait la note « zéro » à un débutant en logique formelle. Et, étant donné que M, en vertu même de ses hautes qualifications au point de vue scientifique, est parfaitement averti¹⁰ de ce qu'il oblige le PG à rappeler, il est manifeste que M n'use de la « logique » que pour dissimuler sa passion.

4) *Rapprocher entre elles des citations empruntées au PG, mais isolées de leur contexte.*

Le procédé est irrésistible, c'est-à-dire qu'il permet de prouver

n'importe quoi⁴⁹. C'est ainsi que M estime pouvoir détecter et prouver l'existence d'un « désaccord entre l'Abbé Lucien et le PG » (p. 18). Bien plus : « *notre accord* [c'est-à-dire la pseudo-concordance entre M et le PG, fallacieusement « prouvée » par « la logique qui est toujours la logique »] *se fait sur le dos de l'Abbé Lucien dont la démonstration s'effondre complètement* » (p. 21). M souligne dans le texte cette trouvaille, *passionnellement* géniale, puisqu'elle démolit *apparemment* du même coup et l'Abbé Lucien et le PG. Mais cette trouvaille n'est rendue crédible que par des procédés dont on ne voit pas qu'ils soient impérés par une sereine loyauté.

b. M SE CONDAMNE LUI-MÊME PAR LE PRINCIPE QU'IL RAPPELLE.

Le comportement mental des sédévacantistes offusque le principe de véracité ! Voilà ce que M déclare magistralement, avec une indignation ouatée de condescendance...

Mais lui, M, use de la logique passionnelle à tous les points de vue que peut comporter un ordre de preuve, savoir : par le choix de *matériaux* qui sont étrangers à la question et qui servent tout juste à entretenir la confusion ; par une fraude concernant la *forme* même de la preuve : une inférence qui ne peut être une déduction étant présentée comme si elle en était une ; par une « transcription » complètement faussée de la thèse adverse, soit que cette « transcription » introduise des données adventices étrangères au texte, soit qu'elle résulte d'interpolations qui font signifier au texte le contraire de ce qui y est objectivement signifié.

M a raison de rappeler que le principe de véracité exclut la logique passionnelle. Il a tort d'invoquer, pour juger faussement autrui, un principe qui ne condamne que lui-même.

3. M REVENDIQUE, S'IL S'AGIT DE LUI-MÊME, LE DROIT QU'AURAIT LA RAISON D'« INTERPRÉTER » LE DONNÉ RÉVÉLÉ (p. 8). MAIS, S'IL S'AGIT D'AUTRUI, M CONTESTE, PAR DE MULTIPLES ARGUTIES [Cf. 2] L'INFÉRENCE QUI CONSISTE A METTRE EN ŒUVRE LE PRINCIPE DE NON-CONTRADICTION, A PARTIR DU DONNÉ RÉVÉLÉ ET DANS LA LUMIÈRE DE LA FOI.

⁴⁹ « Judas alla se pendre » (Matth. XXVII, 6) — « Va, toi aussi fais de même » (Luc X, 37).

Nous ne nous étendons pas sur la première partie de cette affirmation. Nous avons ci-dessus (1 b) précisé l'importante réserve qui la rend acceptable. Pour une personne particulière, qui n'est pas le Magistère, la raison ne peut « raisonner » au sujet du caractère révélé de telle proposition, qu'en utilisant *exclusivement* le principe de non-contradiction. Nous nous bornons, en terminant, à montrer, comme on prouve le mouvement en marchant, que la « démonstration de l'Abbé Lucien », c'est-à-dire l'argument de Cassiciacum, consiste très précisément à ramener à une juste mesure ce que M revendique indûment, c'est-à-dire à enchaîner des déductions à partir du donné révélé, en vertu du principe de non-contradiction et de lui seul *exclusivement*. Voici en effet le canevas de cette inférence⁵⁰.

⁵⁰ Nous devons, en vue d'éviter tout malentendu, préciser quel est, dans ce paragraphe, notre point de vue. Nous n'entendons aucunement examiner quelle est la *nature* du Magistère ordinaire universel. Les définitions qui en sont données par différents auteurs ne sont que descriptions ; et, d'ailleurs, non cohérentes entre elles. Quoi qu'il en soit donc de cette *nature*, c'est par des *actes* que, comme toute chose, le Magistère ordinaire universel se manifeste concrètement.

• Or, d'une part, l'acte du 7 décembre 1965 est un acte de promulgation. C'est un acte signé, daté, un acte qui de soi [en droit] fait, [eût dû faire] loi pour toute la chrétienté, ainsi que Paul VI lui-même l'a affirmé (Cf. note 3). Ce avec quoi nous sommes confrontés, c'est cet ACTE. Nous analyserons plus tard, s'il plaît à Dieu, quelle est la *nature* de l'entité [abstraite] : Magistère ordinaire universel. *Hic et nunc*, nous avons à déterminer quel doit être, en conscience, un comportement *pratique*, eu égard à un ACTE de l'« autorité ». « Le Concile a attribué à l'enseignement [promulgué par cet acte] l'autorité du Magistère suprême ordinaire » (Paul VI, 12 janvier 1966). Ce Magistère suprême était en fait le Magistère universel ; attendu que tout ce qui a « raison de Magistère » dans l'Eglise, c'est-à-dire tous les évêques de la chrétienté, étaient alors réunis sous l'autorité du pape qui les avait convoqués. Et ce Magistère suprême universel était, quant à la qualification officielle sinon quant au fait, le Magistère ordinaire... tout simplement parce que le pape l'a affirmé. Nous disons donc, par simple observation des faits, et *sans faire aucune inférence*, que l'acte du 7 décembre 1965 est un ACTE du Magistère ordinaire universel.

• Or, d'autre part, l'infaillibilité que Vatican I attribue au Magistère ordinaire universel ne concerne pas, ne peut pas concerner celui-ci en tant qu'entité ; ce serait *faux* [Ce serait l'erreur que le Père Philibert de Saint-Didier nous a gratuitement imputée sans nous avoir lu]. L'infaillibilité que Vatican I attribue au Magistère ordinaire universel concerne *certaines actes* de ce Magistère. « Doivent être crues de foi divine et catholique, toutes les choses qui sont contenues dans la parole de Dieu, soit écrite soit transmise par tradition, et qui sont proposées comme étant divinement révélées et comme devant être crues par l'Eglise, que ce soit par jugement solennel

I. LE DONNÉ RÉVÉLÉ

Il est de foi, et donc révélé, et donc promulgué avec la note d'infail-
libilité, qu'il existe des cas dans lesquels le Magistère ordinaire universel
est infaillible ; certains *actes* de ce Magistère engagent l'infailibilité.

1. *Telle est l'affirmation de Vatican I*, ainsi que nous l'avons
ci-dessus (A 1) rappelé.

2. *Il est de plus stipulé :*

a) Dans la même Déclaration, que ce cas d'infailibilité est spécifi-
quement différent de celui qui concerne le Pontife romain s'exprimant
seul « *ex cathedra* ».

b) Dans les clauses qui accompagnent le schéma sur le primat du
Pontife romain³, que le critère concernant ce cas d'infailibilité est
sans rapport avec le critère formulé par S. Vincent de Lérins au sujet
de l'inerrance.

ou par le Magistère ordinaire et universel » (*Constitutio Dei Filius, de Fide
catholica, cap. 3*). Lorsque le Magistère ordinaire universel propose telle
chose comme étant divinement révélée, et comme devant être crue de foi
divine et catholique, il s'agit bien d'un *acte*. L'*acte* de Foi, que *doivent* poser
les fidèles puisqu'ils *doivent* croire, cet *acte* n'est rendu possible que par
l'*acte* du Magistère qui propose. Sans l'*acte* infaillible du Magistère, pas
d'*acte* de Foi possible pour les fidèles. L'enseignement de Vatican I est
donc parfaitement clair, à moins évidemment qu'on ne refuse la Lumière
(Jean III, 18-19). Si le Magistère ordinaire universel propose une doctrine
comme étant « contenue dans la parole de Dieu », « comme étant divinement
révélée et comme devant être crue », alors, en l'ACTE qui consiste à proposer
ainsi, le Magistère ordinaire universel est infaillible.

• L'inférence que nous allons développer, en mettant en œuvre exclusivement
le donné révélé et le principe de non-contradiction, a donc pour objet des
ACTES. Et elle se récapitule, à ce point de vue, dans le « syllogisme d'expo-
sition » [et non de déduction] que voici :

Majeure. Il existe des *actes*, posés par le Magistère ordinaire universel, qui
engagent l'infailibilité.

Mineure. L'*acte* du 7 décembre 1965 est un *acte* du Magistère ordinaire
universel.

Conclusion. L'*acte* du 7 décembre 1965 engage l'infailibilité.

Nous n'avons pas, pour développer cette inférence, à examiner quelle est
la nature du Magistère ordinaire universel. Procéder à cette enquête serait
fort utile, voire même nécessaire. Mais le péril qui menace la Foi et partant
l'Eglise, exige de considérer d'abord les questions qui sont à la fois les
plus graves et les plus urgentes.

3. *Il n'est aucunement mentionné*, dans cette Déclaration de Vatican I, que l'itération des Déclarations concernant une même donnée révélée constitue une condition nécessaire pour qu'il y ait infailibilité.

4. *En résumé*, en ce qui concerne les cas, *les actes*, dans lesquels le Magistère ordinaire universel est infailible : aucun critère n'est précisé, le critère lérinien est écarté, le fait seul est affirmé.

*Il y a des ACTES, posés par le Magistère ordinaire universel, qui engagent l'infailibilité*².

II. PREMIÈRE APPLICATION DU PRINCIPE DE NON-CONTRADICTION.

Il est démontré, à partir du donné révélé, que, le 7 décembre 1965, la promulgation de « *Dignitatis...* » aurait dû être faite sous la note d'infailibilité.

1. *Le principe de causalité nécessitante.*

Ce principe découle nécessairement du principe de causalité, en vertu du principe de non-contradiction.

a. *Enoncé du principe.*

Ce principe consiste à affirmer qu'une conclusion résulte de deux hypothèses.

Hypothèses.

Etant considérée une cause qui, en vertu de sa nature, peut produire tel effet qui en est *en propre* la mesure ;

Etant d'autre part supposé que cet effet se trouve, en certains cas, effectivement réalisé ;

Conclusion.

Alors, cet effet se produit *nécessairement*, lorsque la cause est elle-même réalisée *adéquatement*, c'est-à-dire conformément à l'exigence de sa nature.

b. *Démonstration du principe.*

Supposons en effet qu'il n'en soit pas ainsi. C'est-à-dire que, la cause se réalisant *adéquatement* conformément à sa nature, l'effet qui est la mesure *propre* de cette nature, ne se produise pas *nécessairement*.

Considérons l'un des cas où, conformément à la seconde *hypothèse*, l'effet se produit effectivement. Il se produit alors d'une manière *supposée non nécessaire*, et par conséquent contingente par rapport à la cause. C'est-à-dire que la production, effectivement réalisée, résulterait, non seulement de la cause, mais également de circonstances qui seraient contingentes par rapport à la cause, et qui par conséquent seraient étrangères à la nature ou essence de la cause. Dès lors, l'effet, effectivement produit, ne serait pas la mesure *propre* de la cause effectivement réalisée conformément à sa nature. Cette « conséquence » étant en contradiction avec la première des deux *hypothèses* qui ont été posées, elle démontre que la « supposition » dont elle découle est fausse ; et que, par conséquent, est vraie la *conclusion* avec laquelle cette [fausse] supposition soutient l'opposition de contradiction.

c. Dénomination du principe.

La conclusion que nous venons de démontrer affirme que, dans certaines conditions, à savoir les hypothèses ci-dessus (a) précisées, une cause produit *nécessairement* l'effet qui en est la mesure propre. Nous l'appellerons donc : « principe de *causalité nécessitante* ».

2. Le principe de *causalité nécessitante* s'applique à l'exercice du Magistère ordinaire universel.

a. Les deux hypothèses mentionnées (1 a) dans l'énoncé du principe sont réalisées.

En effet, quant à la première hypothèse, la « cause » est le Magistère ordinaire universel considéré dans l'acte où il promulgue telle déclaration. L'effet qui peut être produit par cette cause, est une déclaration promulguée sous la note d'infailibilité. Et enfin, cet effet est la mesure propre de cette cause quant à la nature, attendu qu'il en est l'effet maximal ; une réalité susceptible d'actuation est en effet mesurée par ce qui en est le maximum.

Quant à la seconde hypothèse, l'effet dont il est question, c'est-à-dire la promulgation sous la note d'infailibilité est, au moins dans certains cas, dans certains *actes*, réalisé par la cause. C'est cela, nous l'avons rappelé (I) qui est révélé.

b. La conclusion mentionnée (1 a) dans l'énoncé du principe, a été réalisée par le Magistère ordinaire universel le 7 décembre 1965, en l'acte où il a promulgué la « *Declaratio Dignitatis...* ».

En effet, ladite conclusion est énoncée, moyennant une seule clause, à savoir que la cause considérée soit réalisée *adéquatement*, c'est-à-dire conformément à l'exigence de sa nature. Or cette clause a été réalisée le 7 décembre 1965. Car s'il n'est pas toujours requis que *tous* les évêques *sans exception* soient réunis, ou d'accord quoique dispersés, pour constituer le Magistère ordinaire universel, il est évident que si *tous* les évêques de la chrétienté sont régulièrement convoqués *et réunis ensemble sous l'Autorité du Pontife romain*, l'acte d'une telle assemblée réalise ce qu'est *par essence* l'acte posé par le Magistère universel de l'Eglise ; et cela, quoi qu'il en soit de qualifications secondaires que transcende cette essence : que ce Magistère soit estimé « *extra-ordinaire* » ou « *ordinaire* ».

Les propos de Paul VI sur ce point sont, nous l'avons observé⁵¹, chargés d'ambiguïté. Et, nous le répétons, si « [Vatican II] a attribué à ses enseignements l'autorité du « Magistère suprême ordinaire », sans d'ailleurs se déclarer lui-même « ordinaire », Vatican II n'a pu changer ce qu'est par essence le Magistère universel de l'Eglise ». Le menteur qui paraît affirmer : « Je ne suis pas ce que je suis », en réalité n'affirme rien, parce qu'il *ne dit rien*. Il néantise, dans l'acte même où elle éclot, sa propre *dictio*.

L'ensemble de tous les évêques convoqués et réunis sous l'Autorité du Pontife romain, et déclarant que telle proposition est contenue dans l'Ecriture, réalise *adéquatement en cet acte*, ce qu'est par essence un *acte* du Magistère universel de l'Eglise.

La clause qui figure dans la conclusion (formulée en 1 a), ayant été réalisée le 7 décembre 1965, ainsi nous l'avons vu (2 a) que les deux hypothèses, il s'ensuit que la conclusion elle-même a été réalisée. Et donc la cause — supposé évidemment qu'elle existe réellement — *a produit nécessairement* l'effet propre qui en est la mesure. C'est-à-dire que, le cardinal Montini étant supposé Pape — faute de quoi la cause

51 CdC, N° 1, p. 16 (note 8).

n'existe pas — la promulgation du 7 décembre 1965 a été faite *nécessairement* sous la note d'infailibilité, au moins pour la proposition sur la liberté religieuse contenue dans la « *Declaratio Dignitatis humanæ personæ* ».

Voilà ce que démontre et exige d'affirmer, le *principe de non-contradiction et lui seul*, mis en œuvre à partir du donné révélé.

III. DEUXIÈME APPLICATION DU PRINCIPE DE NON-CONTRADICTION.

Il est démontré, à partir de la conséquence qui résulte nécessairement du donné révélé par la première application du principe de non-contradiction, que le cardinal Montini a cessé d'être Pape *formaliter*, au moins à partir du 7 décembre 1965.

1. Le Rapport⁵² que soutint l'acte par lequel la « *Declaratio Dignitatis...* » fut promulguée, avec la personne qui occupait le Siège apostolique le 7 décembre 1965, ce Rapport constitue une donnée actée, nécessaire en droit, en ce sens qu'elle ne peut être modifiée.

Paul VI étant mort, sans avoir révoqué, comme il l'aurait pu et dû, la promulgation du 7 décembre 1965, il en porte *pour toujours* la responsabilité⁵³ ; et cela, expressément, en tant qu'il occupait le Siège apostolique, et aurait dû par conséquent être revêtu de l'Autorité. Il s'ensuit que le Rapport entre l'acte posé le 7 décembre 1965 et le cardinal Montini en tant qu'occupant le Siège apostolique, est une réalité achevée, actée autant qu'elle le peut être, permanente, à laquelle Dieu Lui-Même ne peut rien changer⁵⁴. On doit donc considérer cette entité comme étant intemporelle, actuelle ; en sorte que *toutes les qualifications en sont déterminées nécessairement et absolument*. On peut donc raison-

⁵² Dans ce qui suit immédiatement, nous désignerons ce rapport singulier en écrivant le mot Rapport avec une majuscule.

⁵³ Nous disons bien « responsabilité » ; et non : « culpabilité ». Car nous considérons le for externe. Nous l'avons répété, *passim*, dans CdC, N° 1, notamment p. 78.

⁵⁴ « Celui qui EST, opère éternellement que « ce qui a été » a été. Il serait donc contradictoire, et privé de portée, de supposer qu'Il puisse opérer que « ce qui a été » n'ait pas été.

ner sur ces qualifications, lesquelles ont en droit la modalité « nécessaire ». C'est cela que nous allons faire.

2. Supposer que le cardinal Montini ait été Pape *formaliter*, [c'est-à-dire revêtu de l'Autorité], le 7 décembre 1965, entraîne nécessairement que la qualification du Rapport au point de vue de l'infaillibilité doit être l'objet de deux affirmations qui soutiennent entre elles l'opposition de contradiction.

En effet, ces deux affirmations sont les suivantes.

D'une part, eu égard à ce qui a été démontré en II, il faut affirmer : « Le Rapport [considéré, nous le répétons, comme étant une entité permanente et actuelle], ENTRAÎNE NÉCESSAIREMENT que l'acte de promulgation dans lequel s'achève ce Rapport est posé⁵⁵ avec la note : « *infaillibilité* ». D'autre part, eu égard au contenu de cet acte qui contient une erreur, il faut affirmer : « Le Rapport NE PEUT PAS ENTRAÎNER que l'acte de promulgation dans lequel il s'achève, soit posé avec la note d'infaillibilité ».

3. L'hypothèse de laquelle découle nécessairement cette contradiction est fausse. Est donc vraie la proposition qui soutient l'opposition de contradiction avec cette hypothèse. Cette proposition est : « le cardinal Montini n'était pas Pape *formaliter* en posant l'acte du 7 décembre 1965 »⁵⁶. Et comme le cardinal Montini porte pour toujours, nous l'avons observé (I), la responsabilité⁵³ de cet acte, il a cessé d'être Pape *formaliter* à partir de cette date.

⁵⁵ A savoir la proposition qui, M l'a fort bien montré, soutient l'opposition de contradiction avec la doctrine révélée promulguée par Pie IX dans : *Quanta Cura*.

⁵⁶ Le P. Barbara impute, faussement on le voit, au PG d'affirmer qu'il est impossible de conclure quoi que ce soit avec certitude concernant Paul VI. Le PG affirme au contraire cette même conclusion, *passim* : CdC, N° 1, pp. 59, 61, 76. Et le P. Barbara manifeste autant d'aplomb que de malhonnêteté en accusant le PG de favoriser la « position » de Mgr Lefebvre (*Forts dans la Foi*, nouvelle série, N° 3 ; p. 263) ; alors que le P. Barbara a simplement appelé « ragots » (*Forts dans la Foi*, Nos 59-60, p. 243) la critique que le PG a été le seul à adresser à Mgr Lefebvre après la parution de l'abominable « *Lettre aux bienfaiteurs*, N° 16 ».

IV. LA DÉMARCHE DE M. L'ABBÉ LUCIEN EST UNE AUTHENTIQUE DÉMONSTRATION ; CELLE DE M EST PRIVÉE DE CONSISTANCE, PARCE QUE VICIÉE PAR LA CONTRADICTION.

Il est en effet manifesté d'une manière évidente par ce qui précède (I, II, III), que la « démonstration de l'Abbé Lucien » consiste tout simplement à partir du donné révélé, et à appliquer le principe de non-contradiction. Telle est bien, en théologie, la seule et authentique démonstration.

Et il est, du même coup, également manifesté d'une manière non moins évidente que la démarche de M se néantise dans la contradiction. M revendique en effet à tort pour lui-même, pour les simples particuliers, un droit dont il abuse, à savoir d'utiliser la raison pour *interpréter* le donné révélé⁵⁷. Comment ne discerne-t-il pas que « les autres » usent précisément de ce droit ?

« Les autres », cependant, c'est-à-dire les sédévancantistes, au moins le PG et ceux qui sont d'accord avec lui, usent de ce droit sans en abuser, puisqu'ils le font de la seule manière qui soit possible sans désertir la lumière de la Foi, à savoir en mettant en œuvre, dans la vue de « Dieu *qui est* », le principe de non-contradiction : « *être et ne pas être* s'excluent mutuellement ».

M rappelle heureusement un principe qui est vrai. Mais il le fait mal, parce qu'il prétend en négliger les clauses de transcendante utilisation. Comment ose-t-il calomnier, pour les disqualifier, ceux qui, de ce principe, ne font que la stricte et légitime application ?

4. CONCLUONS.

On doit, *une fois de plus*, l'observer : quiconque vise à soutenir la pseudo-autorité qui a promulgué le diabolique Vatican II, se trouve contraint, quoi qu'il en veuille, à se comporter comme le « père du mensonge ».

⁵⁷ Cela est en effet indispensable, si on veut appliquer le critère formulé par S. Vincent de Lérins.

M, et ceux qui le suivent, « pour démontrer à tout prix » que Jean-Paul II est pape, n'hésitent pas à employer des procédés qui, de par la plus élémentaire exigence de l'honnêteté mentale, constituent le verdict de leur condamnation.

Annonciation, 25 mars 1981.

M.L. GUÉRARD DES LAURIERS, o.p.

ERRATUM :

Cahiers de Cassiciacum, N° 5, p. 20, avant-dernier §, lire : « ...si la conclusion en a pour... de la *raison* qui l'établit... [au lieu de *conclusion*].

LE CANON

DE SAINT VINCENT DE LÉRINS

Certains auteurs récents ont prétendu lier la doctrine catholique sur le Magistère ordinaire universel à la règle d'orthodoxie énoncée au V^e siècle par S. Vincent de Lérins. Nous avons déjà montré l'erreur radicale de cette thèse toute nouvelle (du moins chez les auteurs catholiques), en divers articles des *Cahiers de Cassiciacum*¹. Dans ces études, nous avons surtout exposé la doctrine concernant le Magistère.

Le présent travail portera directement sur le « canon de S. Vincent de Lérins », et sur son interprétation catholique.

Nous situerons d'abord rapidement S. Vincent de Lérins et son œuvre ; puis nous indiquerons comment le fameux « canon » a été reçu, dans la suite des temps, par les catholiques et par les hétérodoxes. Cela montrera déjà combien nous trompent ceux qui affirment ce critère comme une pure expression de la pensée de l'Eglise.

Enfin, nous citerons deux études importantes et autorisées sur ledit canon.

Parmi les auteurs dont nous avons critiqué les thèses¹, certains n'ont pas craint, en effet, de présenter leur position comme l'expression de la théologie classique, comme la position traditionnelle, voire comme celle « des saints, des docteurs et des théologiens ».

Il nous faut démasquer au passage cette assurance dans l'ignorance. Car, hélas, elle trompe les fidèles. Beaucoup s'imaginent en effet que lorsqu'un écrivain traditionaliste prononce : « Tous les théologiens disent que... », c'est qu'en effet tous les théologiens le disent. La réalité est souvent bien différente. Nous aimerions n'être pas contraints à fournir plus de précisions sur ce sujet...

¹ Cf. dans les *Cahiers de Cassiciacum* : du P. Guérard des Lauriers : « Sur la notion d'infailibilité » (N° 2, pp. 87-92) ; « Sophisme et Truisme » (N° 5, pp. 5-37). De l'Abbé Lucien : « Le Magistère ordinaire universel : l'enseignement de l'Abbé Williamson » (Supp. au N° 5, pp. 13-19) ; « Michel Martin et le Magistère ordinaire infailible » (N° 5, pp. 1-3) ; et *passim* les articles concernant le P. Philibert et Jean Madiran, dans le même N° 5 ; voir enfin le sup. au N° 5, pp. 5-11.

A. SITUATION DU CANON LÉRINIEN.

1. QUELQUES RAPPELS HISTORIQUES.

C'est vers l'an 410 que S. Honorat, abandonnant fortune et situation, se retirait en compagnie de quelques amis dans l'île Lérina, au Sud de Cannes, pour y vivre à la manière des moines d'Orient.

En quelques années, un monastère des plus fervents s'établit ainsi dans la solitude de l'île de Lérins. Cette « citadelle glorieuse », ce « camp retranché » (expressions fréquentes sous la plume des Lériniens) devint, pendant tout le V^e siècle, une pépinière d'évêques et de saints, ainsi qu'un centre actif de théologie. Le rayonnement du monastère, tant au point de vue pastoral que doctrinal, s'étendit largement sur la Gaule de ce siècle. Notons en particulier que les Lériniens prirent position contre la doctrine de la grâce défendue par S. Augustin. Et il faut reconnaître qu'ils n'échappèrent peut-être pas complètement à l'influence du semi-pélagianisme, en particulier sous l'action de Cassien, abbé de Saint-Victor de Marseille (de 410 à 435 environ).

C'est dans ce milieu que nous trouvons, dès 430, S. Vincent. On ignore à peu près tout de lui, mais il est demeuré célèbre par son *Commonitorium* (= notes théologiques pour aider la mémoire), ouvrage achevé en 434, et qui se proposait d'énoncer une règle sûre pour distinguer la vraie foi catholique de l'erreur des hérésies.

Cette règle se trouve condensée par son auteur en une formule d'une heureuse brièveté, dont l'expression lapidaire n'a sans doute pas peu contribué à assurer le succès : « Nous devons tenir ce qui a été cru partout, toujours et par tous ».

Comment cette règle, dénommée par la suite « canon de S. Vincent de Lérins », a-t-elle été accueillie dans l'Eglise, et chez ses ennemis, voilà ce que nous allons maintenant mettre en lumière, avant d'en aborder l'étude proprement doctrinale, avec des théologiens particulièrement autorisés.

2. LA RÉCEPTION DU CANON LÉRINIEN.

Il ne semble pas que l'œuvre de S. Vincent ait été utilisée par le Moyen Age. S. Thomas d'Aquin ne la cite jamais. C'est avec la Réforme que le canon lérinien a été remis à l'honneur, tant par les catholiques que par les protestants (Cf. Meslin, p. 26)². Mais c'est surtout au XIX^e siècle que l'on a discuté de la valeur théologique de cette règle (Cayré, p. 164).

Certains prirent une position fort dure contre S. Vincent. Ainsi le docteur Ehrhard, théologien catholique allemand, écrivait :

« En ce qui touche la règle de foi de [S.] Vincent, on peut réussir à donner aux mots un sens juste ; mais au sens où [S.] Vincent la comprenait et voulait qu'on la comprît, cette règle est tout bonnement fausse, et il serait temps qu'on la laissât à son auteur et qu'on n'amalgamât plus la véritable règle de foi catholique avec le nom du moine de Lérins... » (Cf. d'Alès, col. 1752).

Une telle sévérité, toutefois, semble avoir été exceptionnelle. La majorité des auteurs catholiques prit une position plus favorable au saint. Mais on signalait alors la nécessité de précisions, de distinctions, les unes fournies par S. Vincent lui-même dans la suite de son texte, les autres formulées par des théologiens postérieurs, ou requises par la doctrine de l'Eglise explicitée depuis le V^e siècle. Dans ce sens, d'Alès écrit (col. 1750-1751) :

« Règle d'une application évidente, au cas d'une nouveauté qui se lève en face d'une tradition constante et assurée, d'une application beaucoup plus délicate dans un grand nombre de cas. Pour régler cette application, le moine de Lérins a cru nécessaire d'énoncer certaines distinctions ; d'autres ont été formulées après lui. Il faut tenir compte des unes et des autres, pour porter un jugement équitable sur ce *canon lirinensis*. »

Dans cette perspective, on reconnaissait volontiers que cette règle, prise trop strictement à la lettre, pouvait devenir une source d'erreur (Cf. Meslin, p. 23). Il est bien connu, par exemple, que la défection du théologien allemand Doellinger lors du Concile Vatican I est due, en partie au moins, à une fidélité trop formelle au canon lérinien.

² Les références bibliographiques sont détaillées à la fin de l'article ; dans le texte, nous y renvoyons simplement par le nom de l'auteur, et l'indication de la page.

Et de fait, non seulement cette règle demande des précisions et peut être source d'erreur, mais encore elle a été utilisée par divers hérétiques contre l'Eglise. Nous l'avons signalé ci-dessus à propos de la Réforme. Le cardinal Journet, dans une étude sur la conversion de Newman (p. 718) note :

« Il [Newman] emprunte encore aux théologiens anglicans l'idée de s'emparer de la règle d'orthodoxie formulée par saint Vincent de Lérins dans la première partie du V^e siècle, et constamment citée depuis ce temps par les théologiens catholiques, pour essayer de la retourner contre l'Eglise romaine elle-même. On peut, en effet, attribuer au principe du moine lérinien, comme à beaucoup d'autres principes, des sens distincts et mêmes inconciliables ».

Devant cet état de fait, la conclusion de Meslin, dans le paragraphe : « Valeur et limites du critère lérinien » (p. 23), s'explique aisément :

« On comprend cependant qu'en raison des insuffisances théologiques du critère lérinien, jamais l'Eglise catholique romaine ne l'ait fait sien sans réserves ».

Et on comprend aussi combien se trompent — et nous trompent — ceux qui, aujourd'hui, tentent de faire de ce critère une référence absolue à laquelle les théologiens devraient se soumettre sans discussion, comme si c'était une définition du Magistère³.

3 On est véritablement effaré, il faut le dire, lorsque l'on voit l'auteur qui est le chef de file du « gonflage » du canon de Lérins déclarer sans peur, à propos d'un texte solennellement promulgué à Vatican I (texte reprenant un enseignement de Pie IX) : « Il ne faudrait pas non plus majorer l'importance de ces deux textes conciliaires et pontificaux ». Et il va jusqu'à affirmer que seuls les canons, dans un Concile, sont couverts par l'infaillibilité. Et cet auteur, sur ce sujet, est présenté comme un oracle par plusieurs « chefs de file » traditionalistes.

Ainsi, constatant, en dépit de ses explications embarrassées, que les documents du Magistère sont en opposition avec le canon lérinien *tel qu'il le comprend*, l'auteur dont nous parlons se résoud à rabaisser la valeur de l'enseignement du Magistère vis-à-vis de celui de l'écrivain ecclésiastique. C'est l'inversion radicale de l'attitude catholique, rappelée par S. Thomas : « L'enseignement même des docteurs catholiques tire son autorité de l'Eglise. Il s'ensuit qu'il faut s'en tenir à l'autorité de l'Eglise plutôt qu'à l'autorité d'Augustin, de Jérôme ou de quelque autre Docteur » (*Somme Théologique*, IIa-IIæ, q. 10, a. 12).

Sur l'infaillibilité des Conciles, rappelons également l'enseignement « classique » : « Quant aux chapitres doctrinaux, ils contiennent, eux aussi, un enseignement qui, imposé à tous par l'autorité suprême comme expression de la tradition constante et comme dogme obligatoire de la foi, est conséquemment infallible » (*Dictionnaire de Théologie catholique*, art. « Conciles », col. 666).

Concluons ce paragraphe par deux faits qui illustrent bien l'attitude de l'Eglise vis-à-vis du canon lérinien :

— Le catéchisme du diocèse de Würzburg, sous le pontificat de Léon XII, portait : « Comment reconnaît-on qu'une tradition est divine ? On le reconnaît à ce qu'elle a été crue toujours, partout et par tous ». Sur quoi les censeurs romains firent observer que le canon de Lérins n'était ni l'unique critère des dogmes, ni le principal, et qu'il fallait donner le premier rang aux définitions de l'Eglise (d'Alès, col. 1753).

— Au cours des *conversations de Malines* (entre anglicans et catholiques ; ces conversations, de par la volonté du Saint-Siège, gardèrent toujours un caractère officieux), le canon lérinien fut mis en avant. Les anglicans demandaient en effet que l'Eglise romaine n'exigeât rien de plus que la profession des articles de foi qui s'ajusteraient étroitement au canon de Vincent de Lérins. Par la bouche de Mgr Batiffol la réponse fut négative : « Non ! ce canon ne peut être pris à la lettre, à moins de nous ramener à une conception périmée de l'histoire des dogmes ». (Cf. Meslin, p. 30).

Et Meslin conclut (p. 30) : « L'échec des conversations de Malines coïncide avec une baisse très sensible du crédit accordé au *Commonitorium* ».

B. DEUX ÉTUDES THÉOLOGIQUES « CLASSIQUES » SUR LE CANON LÉRINIEN.

1. PRÉSENTATION DES TEXTES.

a) *Prise de position de la Députation de la foi à Vatican I.*

Lors des débats sur l'infaillibilité pontificale qui eurent lieu à Vatican I, la minorité anti-infaillibiliste s'appuya notamment sur le canon lérinien. Contre l'infaillibilité du Pape seul, de la seule Eglise romaine, elle mettait en avant le « partout, par tous » de S. Vincent. Pour qu'un enseignement du Pape soit infaillible, disait la minorité, il faut qu'il soit cru partout et par tous ; il faut donc le consentement de tous les évêques.

Devant cette utilisation fallacieuse du critère lérinien, la Députation de la Foi dut réagir, et elle diffusa une exégèse du fameux canon, pour en exposer la portée dans une perspective catholique.

Le but de la Députation de la Foi était de montrer que ce canon ne pouvait pas être utilisé contre l'infaillibilité du Pape seul. Mais elle s'est trouvée amenée à donner quelques indications plus générales sur la signification de la règle de S. Vincent. Ce sont ces indications d'ordre général que nous allons reproduire, laissant de côté, dans la mesure où la bonne intelligence du texte le permet, les explications particulières concernant l'infaillibilité pontificale, celle-ci n'étant plus mise en cause aujourd'hui.

Le texte se trouve reproduit dans *Mansi*, T. 52, col. 26-28.

b) *L'exposé du cardinal FRANZELIN.*

Le cardinal Franzelin, prêtre de la Compagnie de Jésus, élevé au cardinalat par Pie IX en 1876, fut l'un des grands théologiens romains de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Son influence fut profonde sur le Concile Vatican I. C'est lui, en particulier, qui avait été chargé de rédiger la Constitution sur « la doctrine catholique ».

Il fut l'auteur de plusieurs traités théologiques appréciés, dont l'un est souvent considéré comme un chef-d'œuvre, et en tout cas a fait date auprès des théologiens : il s'agit du *De Divina Traditione et Scriptura*, sur la Tradition et le Magistère, publié en 1870.

Au cours de cette étude, le cardinal est amené à examiner le véritable sens du canon de S. Vincent. C'est la thèse XXIV de son ouvrage, développée aux pages 294-299 de la seconde édition, à laquelle nous nous référons. Ce sont les passages principaux de cette thèse, classique s'il en est sur cette question, que nous allons citer.

2. LA POSITION DE LA DÉPUTATION DE LA FOI A VATICAN I.

a) *Extraits du texte.*

« Venons-en au canon de Vincent de Lérins. Au chapitre III [II, dans les éditions actuelles] de son *Commonitorium*, le très illustre écrivain ecclésiastique dit qu'il faut tenir ce qui a été cru partout, toujours et par tous ;

1. On interpréterait le canon contre l'esprit de l'auteur si on le rapportait à ce qu'on appelle la norme *directive* infaillible dans l'Eglise catholique. En effet, pour le Lérinien, il concerne la norme *objective* (c'est-à-dire la divine tradition), comme le montre le contexte ; et ainsi, le canon proposé contient un critère pour reconnaître la « tradition de l'Eglise catholique » par laquelle, « en union avec l'autorité de la loi divine, la foi divine est défendue ». C'est une tout autre affaire de savoir si ledit canon contient une *condition nécessaire* pour qu'une doctrine puisse être infailliblement définie par le Magistère de l'Eglise catholique. Cela, Vincent ne l'a pas enseigné, il a même signifié le contraire, comme on va le voir. D'où :

2. Il en résulte que l'on détourne le canon lérinien de son vrai sens si, en son nom, on réclame le consentement universel ou l'unanimité de tous les évêques pour qu'une doctrine puisse être définie comme dogme de foi par le Magistère de l'Eglise en qui se trouve la norme directive de la foi. De même :

3. Il est clair que l'on pervertit ce canon lérinien en y cherchant à la fois la norme objective et la norme directive, comme si l'*unique* norme infaillible de la Foi catholique se trouvait dans l'accord constant et universel de l'Eglise ; alors, en matière de foi, seul ce qui aurait été cru par un accord constant serait absolument certain et infaillible, et personne ne pourrait croire quoi que ce soit, de cette foi divine qui est absolument et infailliblement certaine, sans qu'il voie *lui-même* cet accord constant et universel de l'Eglise. [...]

4. Mais si, comme il se doit, le canon lérinien est rapporté à la norme *objective*, on ne le comprendrait néanmoins *pas* correctement, si on l'entendait à la fois au sens *positif* et au sens *négatif*. Il est certes très vrai, si on le comprend au sens *positif*, savoir : *ce qui a été cru* toujours, partout et par tous est divinement révélé, et donc doit être tenu ; mais il serait faux si on l'entendait au sens *négatif*. Il en est de même en ce qui concerne les trois notes d'antiquité, d'universalité, d'accord, prises *ensemble et simultanément* : [si on comprend que] rien ne pourrait être divinement révélé et donc à croire, sans que les trois notes d'antiquité, d'universalité et d'accord ne militent *ensemble et simultanément* en sa faveur, [on est dans l'erreur]. Qu'il puisse arriver, en effet, et que cela ce soit produit de fait, qu'une doctrine ait toujours été crue, depuis l'origine, et donc soit divinement révélée, sans avoir été crue ni partout, ni par tous, Vincent lui-même l'enseigne.

[...] »

(Mansi, T. 52, col. 26-27).

b) Quelques commentaires.

Nous nous bornons à souligner les indications d'ordre général données par la Députation, laissant de côté ce qui concerne l'infailibilité du Pape seul.

• Il faut distinguer la *norme directive* et la *norme objective* de la foi. C'est cette distinction fondamentale qui sert de base à toutes les explications de la Députation. Elle est d'ailleurs bien connue des théologiens, sous ce nom ou sous un autre (par exemple, on parle parfois de « règle prochaine » et de « règle éloignée »).

La *norme directive* (ou règle prochaine, ou active), c'est le *Magistère vivant* ; la *norme objective* (ou règle éloignée), c'est la doctrine elle-même, plus précisément la Révélation divine considérée dans son contenu (ou la Tradition divine, au sens objectif, et englobant à la fois la Tradition écrite et la Tradition orale). La Députation rappelle d'ailleurs en passant ces deux définitions, bien connues évidemment des évêques auxquels elle s'adresse (Cf. les §§ 1 et 2 : « La norme objective, à savoir la divine tradition » ; « le Magistère de l'Eglise, en qui se trouve la norme directive de la foi »).

Cette distinction est donc claire. Cependant, vu son caractère fondamental, et pour en préciser la portée et l'importance, nous croyons utile d'apporter sur ce sujet le témoignage de deux théologiens « classiques » qui utilisent et définissent ce vocabulaire.

a. *La Règle de la Foi*, par le P. Goupil, p. 17 :

« La *règle objective* ou constitutive de notre foi est la parole de Dieu ; je dois croire ce que Dieu a dit. Mais comment saurais-je ce qu'il a dit ? Comment savoir, par exemple, s'il a révélé la trans-substantiation, le caractère sacramentel du mariage, etc. ? Y a-t-il une *règle* qui gouverne et *dirige* immédiatement la foi ? Telle est la question. A cette question, le *catholique répond* : le premier et principal moyen de connaître la vérité révélée, c'est d'écouter le Magistère vivant, institué par le Christ. A ce Magistère public, les particuliers, les fidèles, doivent une nécessaire obéissance comme à la *règle directive* de la foi. — Non, *réplique le protestant* : la vérité révélée est conservée uniquement dans l'Ecriture, et la règle directive de la foi est le jugement privé du fidèle qui lit l'Ecriture sous la lumière de l'Esprit-Saint ».

b. *De Magisterio vivo et Traditione*, par Bainvel, p. 14 :

« La *règle* de la foi peut être dite :

Soit *objective* et *constitutive* ; elle signifie alors à quelles vérités il faut adhérer comme révélées — Sur ce point, la dispute entre les protestants et nous porte sur le fait de savoir s'il y a des vérités révélées qui ne sont pas contenues dans l'Ecriture sainte ;

Soit *directive* ; elle signifie alors par quels instruments ou organes la parole de Dieu nous est proposée et nous parvient —. Voici sur ce point la controverse entre les protestants et nous : Dieu a-t-il institué un Magistère vivant, auquel Il a confié la charge et le pouvoir de garder Sa parole, tant écrite que transmise oralement, de l'expliquer et de la proposer, de la défendre et de la définir, et cela avec une triple prérogative :

d'autorité [...]

d'infailibilité [...]

de présenter des signes de crédibilité [...] »

- La distinction entre norme objective et norme directive étant de tous points précisée (ainsi que son importance capitale : elle domine toute la querelle entre protestants et catholiques sur la question de la règle de la foi), l'enseignement de la Députation de la foi devient on ne peut plus clair :

Le canon de S. Vincent de Lérins NE CONCERNE PAS LE MAGISTÈRE, il ne concerne pas la norme directive, mais seulement la norme objective de la foi.

Les explications données par la Députation contredisent absolument la thèse toute nouvelle, on le voit bien maintenant, de ceux qui prétendent faire coïncider le canon lérinien avec le Magistère ordinaire universel⁴. Le canon lérinien, selon la théologie « classique » (à moins que l'on refuse à la Députation de la Foi du Concile Vatican I d'en être un bon témoin ?) ne se rapporte pas plus au Magistère ordinaire qu'extraordinaire, universel ou pontifical, puisque, absolument, *il ne concerne pas le Magistère*.

4 L'avant-garde de ce déviationnisme est animée par Michel Martin, dans le périodique *De Rome et d'Ailleurs*. Dans le N° 15 (nov.-déc. 1980), Michel Martin a encore publié une longue étude sur l'infailibilité. Toute la partie intitulée « l'erreur des sédévancantistes sur l'infailibilité » (pp. 13-21) est fondée sur une telle identification : elle est donc entièrement dénuée de valeur.

Nous ne voulons pas insister outre mesure sur l'enseignement d'un auteur qui manifestement n'a étudié la question que de très loin. Cependant, à titre d'illustration, nous proposons à nos lecteurs de comparer l'enseignement du cardinal Franzelin, dont on ne contestera pas la compétence, à celui de Michel Martin (*op. cit.* p. 16) :

« On a vu par les citations données plus haut que, pour les sédévancantistes, l'unanimité des évêques à un moment donné suffirait à garantir la vérité d'un enseignement sur la foi et les mœurs. C'est là une mutilation du critère lérinois puisque dans la formule résumée « toujours et partout », les sédévancantistes suppriment le mot « toujours » ».

• Nous terminons cet exposé par une remarque du cardinal Journet, qui indique bien le rapport entre le Magistère et le maintien dans le temps et l'espace de la règle objective de la foi. Cette remarque, le célèbre théologien la fait précisément à propos du canon de S. Vincent, dans l'étude que nous avons déjà citée (p. 718) :

« Pour saint Vincent comme pour nous, il appartient à la hiérarchie, au corps apostolique, d'enseigner le monde. S'il arrive donc que la cohérence doctrinale soit sauvegardée dans le temps et dans l'espace, ce sera en vertu de l'assistance promise par le Christ à la véritable hiérarchie, au vrai corps apostolique. Le *quod semper* et le *quod ubique* sont à la fois des effets et des signes de l'apostolicité divine authentique ».

3. LE VRAI SENS DU CANON LÉRINIEN, SELON LE CARDINAL FRANZELIN.

a) *Extraits principaux du texte.*

Enoncé de la thèse :

« Le canon de S. Vincent de Lérins assigne comme caractères de la doctrine catholique l'*universalité*, l'*antiquité* et l'*accord commun* de la foi ;

- Si 1° on le considère en lui-même :

Il est très vrai au sens *affirmatif*, selon lequel une doctrine pourvue de ces propriétés est certainement un dogme de foi catholique ; mais il n'est pas vrai au sens exclusif, comme si rien ne pouvait appartenir au dépôt de la foi sans avoir été cru *partout, par tous et toujours*.

- Si 2° on cherche le sens de la règle dans le contexte du *Commo-nitorium* lui-même :

Il révèle deux notes, l'une et l'autre suffisantes pour discerner l'*antiquité absolue* ou *apostolicité* d'une doctrine : l'accord actuel de l'Eglise d'une part, l'accord de l'antiquité relative existant avant le début de la controverse d'autre part ».

Développement de la thèse :

« I. Le canon en question est énoncé par S. Vincent en ces termes : « Dans l'Eglise catholique elle-même, il faut veiller avec grand soin à ce que l'on tienne ce qui a été cru *partout, toujours et par tous*. Cela est en effet vraiment et proprement catholique... Mais il en sera précisément ainsi, si l'on suit l'*universalité*, l'*antiquité*, l'*accord* ». [...] »

On peut croire une vérité de deux façons, *explicitement* ou seulement *implicitement*. Tout le contenu du dépôt de la révélation objective a certainement été cru *partout, toujours et par tous* les catholiques au moins *implicitement* [...] Mais en ce sens, *avoir été cru toujours et partout* ne peut

être donné comme critère et règle théologique permettant de discerner le contenu de la révélation ; les vérités de foi crues seulement implicitement ne sont pas, en effet, connues en elles-mêmes comme révélées. Bien plus, chercher si une doctrine a été crue partout, toujours, par tous au moins implicitement et chercher si elle est contenue dans la révélation objective et dans la Tradition sont une même chose ; or c'est ce fait qui doit être montré par autre chose ; il n'est donc pas lui-même un critère permettant de déterminer autre chose. [...]

Le critère proposé ne peut donc s'entendre que de la foi explicite. Or, il découle des thèses précédemment exposées que l'accord universel sur un dogme comme doctrine de foi, en quelque époque qu'il existât (*quovis tempore is existat*), est un critère certain d'une doctrine divinement transmise. Donc, sans aucun doute, un tel accord de l'*antiquité*, et de la manière la plus éclatante l'accord universel de toutes les époques, manifestent avec certitude la Tradition divine. En conséquence, ce qui a été cru *partout, toujours, par tous*, ne peut pas ne pas être révélé et divinement transmis.

Mais nos thèses précédentes montrent également ceci : certains points de doctrine peuvent être contenus dans le dépôt de la révélation objective sans avoir toujours été dans la prédication de l'Eglise manifeste et explicite ; et ainsi, aussi longtemps qu'ils n'étaient pas suffisamment proposés, ils pouvaient être objets de controverse à l'intérieur même de l'Eglise, sans dommage pour la foi et la communion. Ainsi tel point de doctrine contenu dans la révélation objective peut, à partir d'une certaine époque (lorsqu'il a été suffisamment expliqué et proposé), appartenir aux vérités qu'il faut nécessairement croire de foi catholique : et cependant ce point de doctrine, quoique contenu depuis toujours dans le dépôt de la révélation, n'a pas été cru explicitement *toujours, partout et par tous*, et n'avait pas à l'être. Ainsi, bien que les notes énumérées dans le canon démontrent à l'évidence, par leur présence, que la doctrine à laquelle elles s'appliquent est un dogme de foi catholique, elles ne prouvent cependant pas, par leur absence, qu'une doctrine n'est pas contenue dans le dépôt de la foi... Le canon est donc vrai au sens *affirmatif*, mais il ne peut être accepté au sens *négatif* et *exclusif*.

II. Si on considère le canon dans son contexte, avec les explications données par S. Vincent, on découvre le sens suivant : a) l'*antiquité absolue* ou *apostolicité* d'une doctrine n'est pas proposée comme note, par laquelle on connaîtrait autre chose ; elle est cela même qui est recherché. b) Deux propriétés sont proposées comme notes faisant connaître l'apostolicité de la doctrine : l'*universalité*, qui est l'*accord présent de l'Eglise*, et l'*accord de l'antiquité*⁵ (relative bien sûr), c'est-à-dire l'accord dont on démontre

5 « Ce qui semble distribué en trois membres par S. Vincent aux n. 3, 4, 38, à savoir : l'*universalité*, l'*antiquité*, l'*accord*, ne comporte en réalité que deux membres réellement distincts, comme le montre l'explication de l'auteur lui-même. Et, au n. 41, [...] lui-même opère la réduction à deux membres : « Nous avons dit, écrit-il, qu'il faut observer l'*accord de l'universalité* et de l'*antiquité* ».

qu'il a existé avant le début de la controverse. N'importe laquelle de ces deux notes permet d'inférer et de connaître l'*antiquité absolue*. Lorsqu'en effet l'accord présent de l'*universalité* est clair et manifeste, il suffit à lui seul ; cela se produit soit par un jugement solennel du magistère authentique (Concile œcuménique ou Pape), soit par la prédication ecclésiastique unanime. Si en revanche, la controverse ayant déjà éclaté, cet accord était moins perceptible, ou n'était pas reconnu par les adversaires à réfuter, alors dit S. Vincent, il faut en appeler à l'*accord de l'antiquité* manifesté soit dans des jugements solennels, soit dans les sentences convergentes des Pères. [...]

[...]

S. Vincent déclare lui-même ce qu'il entend par le nom d'*universalité* : « nous suivons l'universalité si nous reconnaissons pour seule vraie foi celle que toute l'Eglise répandue sur la terre confesse ». L'*universalité* est donc l'accord de toute l'Eglise et bien précisément, en tant qu'elle se distingue de la note d'*antiquité*, l'accord de l'Eglise de cet âge présent où se lève la question. Cela est manifeste dans le n. 4, où il compare l'*universalité* comme accord présent, qui peut être troublée par quelques erreurs nouvelles, avec l'*antiquité* comme accord de l'âge précédent, « qui ne peut plus être frauduleusement trompée par une nouveauté ». [...]

Que l'*antiquité*, comme *note*, soit comprise par S. Vincent comme *relative*, de sorte que l'on en infère l'*antiquité absolue* ou *apostolicité*, cela ressort de toute sa manière de conduire la discussion. [...]

Enfin, S. Vincent montre clairement en tous lieux que l'une ou l'autre des deux notes, soit l'*accord de l'universalité* présente, soit l'*accord de l'antiquité*, suffit à démontrer l'*apostolicité* de la doctrine⁶. « Que fera donc le chrétien catholique, interroge-t-il au n. 4, si une partie de l'Eglise s'écarte de la communion de la foi universelle ? » « Quoi d'autre que de faire passer la *santé de tout le corps* avant le membre pestilentiel et corrompu ? ». Mais s'il y avait doute sur l'accord présent, à cause des troubles soulevés, la seconde note demeure : « alors il veillera, dit-il, à s'attacher à l'*antiquité* ».

On ne peut donc douter que le sens que nous avons développé dans la thèse soit le sens authentique de S. Vincent. Une doctrine à laquelle manque l'une et l'autre note doit être considérée comme au moins non encore suffisamment proposée à la foi catholique ; une doctrine qui s'oppose à l'un ou l'autre des accords doit être considérée comme une nouveauté profane. »

⁶ On voit clairement que, pour le cardinal Franzelin, il n'y a aucune « mutilation » du critère léonin à retenir « l'accord de l'universalité présente » comme critère *suffisant* de l'*apostolicité* d'une doctrine. Cf. note 4, p. 91.

b) *Quelques commentaires :*

Les explications du cardinal Franzelin sont si lumineuses qu'il n'y a objectivement rien à ajouter.

Faisons simplement remarquer que les explications données dans nos *Cahiers de Cassiciacum* sur l'infaillibilité du Magistère ordinaire universel, et que certains n'ont pas craint de qualifier de « doctrine toute nouvelle du P. Guérard des Lauriers », correspondent exactement à l'enseignement *classique* de l'illustre cardinal.

Nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit depuis le début : cet enseignement est celui de la doctrine catholique, et il s'impose en toute certitude à tous les catholiques, fussent-ils « traditionalistes » !

Abbé Bernard LUCIEN.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES (Cf. note 2, p. 85) :

— DÉPUTATION DE LA FOI (à Vatican I).

Le texte que nous citons fait partie du « Compte-rendu sur les observations des Pères conciliaires concernant le schéma sur le primat du Pontife romain ».

Ce texte se trouve dans *Mansi*, T. 52, col. 8-28.

La référence *Mansi* désigne l'*Amplissima collectio conciliorum* comprenant 53 tomes en 59 volumes.

Commencée par J.-D. Mansi, prélat italien, cette collection a été conduite à son terme par Mgr Petit et l'Abbé Martin.

Dans son état actuel, elle a été publiée par H. Welter, Libraire-Editeur à Arnhem (Pays-Bas).

— FRANZELIN, S.J., *De Divina Traditione et Scriptura*, 2^e édition, Rome, 1875.

Ouvrage latin sur « la Tradition et l'Écriture divines ».

— BAINVEL, S.J., *De Magisterio vivo et Traditione*, Beauchesne, 1905. Ouvrage en latin « Sur le Magistère vivant et la Tradition ».

Lors du décès de ce prêtre de la Compagnie de Jésus, le *Bulletin Thomiste* (T. V, fasc. 1, 1937, p. 83) soulignait sa « théologie probe et sereine » et sa « grande sainteté de vie ».

- d'ALÈS, S.J., *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, fascicule XXIV, 4^e édition, Beauchesne, 1928.

Article « Tradition chrétienne dans l'histoire » (col. 1740-1783).

Ce dictionnaire a été réalisé sous la direction du P. d'Alès ; l'article auquel nous nous référons est lui-même dû à la plume de ce religieux jésuite.

- CAYRÉ, A.A., *Patrologie et histoire de la théologie*, T. II, 2^e éd., Desclée et Cie, 1933.
- GOUPIL, S.J., *La Règle de la foi*, vol. I : « Le Magistère vivant, la Tradition, le développement du dogme » ; 3^e éd., 1953.
- JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, vol. I : « La Hiérarchie apostolique » ; 2^e éd., Desclée de Brouwer, 1955.
- Excursus XII* : « L'apostolicité, raison de la conversion de Newman au catholicisme », pp. 718-724.
- MESLIN, *Saint Vincent de Lérins : Le Commonitorium*, traduit et présenté par Michel Meslin.
- Les éditions du Soleil Levant, Namur, 1959.

L'exégèse de Matthieu XXVIII, 20 proposée par le P. Guérard des Lauriers (*Cahiers de Cassiciacum* N° 1, pp. 31-32, note 20) a provoqué plusieurs critiques. Nous publions ici la plus élaborée.

Le P. Guérard des Lauriers expose ensuite quelques observations. Facilement accessibles, elles retiendront particulièrement l'attention du lecteur. Le P. Guérard des Lauriers développe en effet dans ce texte une vue synthétique de la situation présente, dépassant largement la simple question technique de l'exégèse littérale controversée.

Les fidèles adoptent maintenant, vis-à-vis de Paul VI, de Jean-Paul II, un comportement opposé à celui qu'ils avaient « avant » vis-à-vis de l'Autorité, d'un Pie XII par exemple. Comment concilier un tel changement avec l'affirmation de Notre Seigneur : « Je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du temps » ? Comment peut-on adopter vis-à-vis de l'Autorité une attitude *opposée* à celle d'« avant », si Notre Seigneur est toujours avec elle *de la même façon* ?

Telle est la question soulevée par l'exégèse de Matthieu XXVIII, 20. Elle se pose, on le voit, à tous les catholiques fidèles à la Tradition, qui se trouvent par le fait même en opposition avec Paul VI et Jean-Paul II, champions de la religion conciliaire en rupture avec la Tradition.

Le P. Guérard des Lauriers prouve que la « thèse de Cassiciacum » répond bien à cette difficulté, alors que ceux qui reconnaissent en Paul VI et Jean-Paul II l'Autorité légitime ne peuvent parvenir à la surmonter.

Nous attirons enfin l'attention du lecteur sur la remarque qui termine la partie III. Il ne faut pas l'oublier en lisant la suite (partie IV). Le P. Guérard des Lauriers se place au moment où l'antéchrist fait irruption dans le monde. Mais il laisse expressément ouverte la question de savoir si ce moment est déjà arrivé ou non. Les affirmations catégoriques de la partie IV doivent donc être entendues FORMELLEMENT, c'est-à-dire compte tenu de la remarque que nous venons de rappeler. C'est d'ailleurs là un point de méthode général. On loue habituellement S. Thomas d'Aquin d'avoir toujours parlé « formellement » ; c'est-à-dire que les affirmations CATEGORIQUES d'un texte doivent s'entendre AU STRICT POINT DE VUE annoncé au début du texte, et non pas absolument, même si le point de vue particulier, indiqué une fois pour toutes, n'est pas rappelé sans cesse en cours de développement.

SAINT MATTHIEU, XXVIII, 20

Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi.

Le P. Guérard des Lauriers propose : *consummationem sæculi* (= *sunteleias tou aiônos*) : « la fin d'un temps ».

REMARQUE 1 : *aiôn* ne signifie pas en soi un laps de temps indéterminé, mais simplement une durée considérée en tant que durée, qu'elle ait un terme ou qu'elle n'ait pas de terme.

Par exemple, dans Homère et les Tragiques (usage constant), *aiôn* exprime normalement la durée de la vie humaine qui n'est pas pour les Anciens pure indétermination, à cause du Destin. Ce qui le prouve, c'est que *aiôn*, avec le sens de « durée de vie », a aussi le sens de « destin » d'un homme, sort d'un individu.

Le mot latin *ævum* (forme latine de *aiôn* avec communauté de radical) désigne dans la *IV^e Bucolique* de Virgile une des périodes de l'histoire du monde :

Teque adeo decus hoc ævi, te consule, inibit (v. 11). = « Cette gloire du (nouvel) âge commencera sous ton consulat ».

L'idée d'achèvement ne fait pas cependant non plus partie intégrante du mot *aiôn* : la preuve, c'est qu'il prend parfois le sens de « durée sans fin ». *O aiôn* : l'éternité (*Timée* de Platon, Aristote).

N'ayant pas en lui-même cette signification de « durée illimitée », il a donné lieu à l'expression redoublée qu'on trouve dans les Septante, dans Saint Paul (*Galates*, I, 5) : *aiôn* ou *aiônes tôn aiônôn* : « éternité des éternités », « siècle des siècles ».

Pour être interprété avec un sens plus précis de durée, comportant un terme ou sans terme, ce mot demande à être mis en rapport avec le contexte et l'intention de l'auteur.

REMARQUE 2 : L'article défini ne peut pas donner à un mot un sens intrinsèque de détermination, s'il ne l'a point par lui-même. Ainsi, *to apeiron* (*a* privatif et *peras*, limite), terme de Platon et d'Aristote : l'infini et l'innombrable. L'article ne retranche rien de la signification intrinsèque du mot par rapport à la notion de « non-limité ». De même pour *aiôn*.

Par conséquent, on ne peut conclure là-dessus et admettre sans autre examen comme évidente la traduction : « la fin d'un temps » : ni la présence de l'article défini, ni le sens profond du mot *aiôn* ne légitiment immédiatement une telle traduction.

D'après le principe déjà énoncé, il convient d'examiner le contexte et l'intention de l'auteur.

REMARQUE 3 : *Pasas tas èmeras*, accusatif de durée, veut dire seulement : « tous les jours » (sans interruption) ; *tou aiônos* ne « détermine pas » *pasas tas èmeras*, mais dépend de *eôs tès sunteleias* où *eôs* marque nettement un terme (« Jusqu'à... »).

Le mot *sunteleia* désigne un « accomplissement », un « achèvement » : *sun* préfixe indique qu'il s'agit d'un effort fait en commun, d'une contribution générale et totale vers le *telos* qui est le terme, l'achèvement, et, au sens secondaire, le but.

S. Matthieu a employé deux fois le mot simple *telos* avec la signification de « fin », « achèvement » :

« Mais ce n'est pas encore la fin (*telos*) » (du monde) (XXIV, 6).

« Etant entré, [Pierre] était assis avec les serviteurs pour voir la fin (*telos*) » (XXVI, 57).

Sunteleia tou aiônos : au sens strict : « l'achèvement (ou la fin) de la durée ». Comment définir cette « durée » d'après les habitudes de pensée et le style de S. Matthieu ?

Le sens de *aiôn* « vie présente », « vie d'ici-bas », « déroulement de la durée actuelle » est constant dans S. Matthieu. On ne trouve jamais dans son évangile *aiôn* au sens d'« époque ».

Parabole du Semeur (Mtt. XIII, 22) :

« Celui qui a reçu la graine parmi les épines, c'est celui qui entend la parole, mais chez qui le souci de la vie présente [*tou aiônos (toutou)*] (avec le démonstratif *toutou* : « de cette vie présente ») étouffe la parole ».

(D'ailleurs, même expression dans Marc XIV, 19, à propos de la parabole du semeur : *ai merimnai tou aiônos* : les soucis de la vie présente. S. Luc (VIII, 11-15) a remplacé *aiônos* par *biou*).

De même le sens de « durée », « suite du temps », est bien marqué dans Matthieu XIX, 18 : épisode de la malédiction du figuier :

« Qu'aucun fruit ne sorte de toi pour la suite du temps (*eis ton aiôna*) » (Cf. Marc XI, 14 : même expression).

Il y a mieux : l'expression *sunteleia tou aiōnos* se trouve elle-même par *trois autres fois* dans l'évangile de S. Matthieu :

a) La moisson et le jugement (XIII, 36) :

« La moisson est la fin du temps (*sunteleia aiōnos*) ».
(On ne peut hésiter ici sur le sens).

Et plus loin (XIII, 40) :

« Ainsi il en sera à la fin du Temps (*en tè sunteleia tou aiōnos*) ».

(Le Temps, c'est-à-dire ici aussi la durée actuelle, la vie présente et, comme le dit la Vulgate, le « siècle » présent).

b) Et encore (XIII, 49) : parabole du filet des pêcheurs jeté dans la mer :

« Il en sera ainsi au moment de l'achèvement de la durée de la vie présente [du Temps] (*sunteleia tou aiōnos*) ; les Anges viendront et enlèveront les méchants d'au milieu des bons. »

c) En Matthieu XXIV, 3 :

« Comme il était assis (Jésus) sur le mont des oliviers, ses disciples s'approchèrent en lui disant — dans un entretien particulier : « Dis-nous quand cela s'accomplira et à quel signe on reconnaîtra que c'est bien ta parousie et la fin de la vie présente [du Temps présent] (*sunteleias tou aiōnos*) ».

Le terme *sunteleisthai* apparaît aussi dans Marc (XIII, 4) à propos de la future destruction du Temple :

« Dis-nous quand cela arrivera et à quel signe on reconnaîtra que ces choses sont en train de s'accomplir (*sunteleisthai*) ».

Il n'y a donc plus de doute sur le sens de l'expression *sunteleia tou aiōnos* dans l'évangile de S. Matthieu ; elle signifie constamment « l'achèvement de la vie présente », l'arrêt de la Durée actuelle et de la succession des générations. Attribuer un autre sens à la finale de l'évangile, ce serait donc méconnaître l'ensemble de la pensée de l'Évangéliste. Rien, absolument rien, n'autorise à modifier dans la finale le sens habituel et universel de l'expression.

Remarquons encore, à propos de Matthieu XIII, 22 : *è merimna tou aiônos* [toutou] que *toutou* a pu être omis par certains copistes sans changement de sens : « cette vie actuelle ou présente », « la vie présente », « la durée actuelle », « le Temps » (et non point « cette époque-ci », « l'époque où nous vivons »).

De même l'omission, dans un manuscrit, pour la finale de S. Marc, de l'article défini *tou* (*aiônos* au lieu de *tou aiônos*) ne change rien au sens. La traduction « époque » n'est pas recevable ; c'est toujours « la durée présente », le temps de la vie présente qui s'écoule.

REMARQUE 4 : Le mot *chronos* ne peut être invoqué contre le sens donné ordinairement à la finale de S. Matthieu.

a) *chronos* peut avoir le sens du Temps considéré comme durée, le Temps dans son ensemble. Substituer *chronos* à *aiôn* ne modifierait en rien le sens.

b) *chronos*, il est vrai, peut avoir aussi le sens d'époque précise, repérable par les procédés de l'historien.

Par exemple (Matthieu II, 7) : Hérode demande aux Mages le temps (*chronon*) de l'apparition de l'étoile. (II, 16) : *kata tou chronon* : selon le temps indiqué par les Mages.

Dans la finale de S. Matthieu, on ne peut douter que l'auteur, comme dans les autres passages cités, a délibérément évité le mot *chronos* et lui a préféré le mot *aiôn* où la durée est plus nettement marquée.

A noter encore que S. Matthieu n'emploie pas le mot *kairos* cependant usité soit dans le grec classique, soit dans la langue « commune » avec le sens de « temps où l'on vit », « époque présente ». S. Marc l'utilise aussi : X, 29 et aussi S. Luc XXI, 8, 24. Si S. Matthieu n'a pas utilisé ce mot-là non plus, c'est qu'il tenait à l'idée de « durée » (*aiôn*).

Ce qui cesse au moment de « l'achèvement » (*sunteleia*), ce n'est pas une époque déterminée, c'est la Durée ou vie présente, c'est le Temps lui-même.

La finale de S. Matthieu signifie bien : « Je suis avec vous pendant la durée de tous les jours, jusqu'à l'achèvement du temps présent (de la vie présente) ».

REMARQUE 5 : Indubitablement la notion de « fin de la vie présente » est liée dans les Synoptiques à la parousie et à la fin du monde et au Jugement : Matthieu : XXIV, Marc : XIII, Luc : XXI.

Le retour du Christ, la fin du Temps ou du monde présent, le Jugement seront précédés des signes ou symptômes de la fin.

Saint Jean dit bien dans sa 1^{re} Epître (II, 18-22) :

« De même que vous avez entendu dire qu'il vient un antéchrist, eh bien ! aujourd'hui il y en a beaucoup... par là nous reconnaissons que la dernière heure est là ».

On admet communément que les signes ou symptômes de la Fin, liés à l'apostasie générale, se précipiteront et se multiplieront à la veille de la Fin d'après les Synoptiques (Abomination de la désolation dans le Lieu Saint, etc.) : la fin du Temps et la Parousie sont indissolublement liées — Il n'y a pas d'intervalle.

OBSERVATIONS DU PERE GUERARD DES LAURIERS CONCERNANT L'EXEGESE DE MATTHIEU, XXVIII, 20.

Je désigne, dans ce qui suit : par E1, l'exégèse habituelle « jusqu'à la fin du temps » ; par E2, l'exégèse par moi proposée « jusqu'à la fin d'un temps ».

I. OBSERVATIONS CONCERNANT LES DIFFERENTS PARAGRAPHES.

1. J'ADMETS LA CONCLUSION : LE SENS DÉPEND DU CONTEXTE.

Mais je fais observer que cette remarque, pour intéressante quelle soit, est hors question. Car, ainsi qu'il est justement observé en (3), « *sunteleias* » signifie « achèvement ». Il s'agit de l'achèvement de l'aîon ; cela consigne *ipso facto* que la durée désignée par aîon est considérée

comme étant déterminée, et donc limitée. La question n'est pas de savoir si *aiôn* a un sens déterminé ou indéterminé : elle est de savoir qu'elle est la détermination effectivement signifiée. D'ailleurs E1 et E2 portent également le sens déterminé ; lequel s'oppose relativement à l'acception indéterminée de « tous les jours ».

2. L'EXEMPLE ALLÉGUÉ, SUIVI DE « DE MÊME POUR *aiôn* », NE PORTE PAS.

Le mot « *apeiron* » signifie « non-limité ». Il est clair que l'apposition d'un article ne peut introduire une contradiction dans la signification. Mais le sens de *aiôn* n'est ni déterminé ni indéterminé, ainsi qu'il est expliqué en (1). En sorte que l'apposition de l'article peut préciser celui des deux sens qui est utilisé.

Le « *de même* » est fallacieux. Il revient à confondre deux choses qui par nature sont différentes, savoir : 1) la *significatio*, laquelle appartient à un mot par lui-même ; 2) la *suppositio*, laquelle échoit à ce mot en vertu du *modus significandi*, qui est rendu manifeste par l'ensemble du discours, ou par la syntaxe dans laquelle ce mot est enchaîné.

Aiôn signifie « durée » ; cette signification est étrangère à la notion de détermination. Mais *aiôn* peut avoir, en vertu du *modus significandi* qui est inhérent au contexte, une *suppositio* qui le rend soit déterminé soit indéterminé. En l'occurrence, *aiôn* est déterminé ; E1 et E2, je le répète, en conviennent ; il est donc inutile d'en discuter.

J'ajoute cependant que la lecture d'Aristote confirme ce qui précède. *Métaphysique* (Delta, 17) distingue six sens pour « *peras* » [et donc pour *apeiron*]. « *Peras* » eu égard à la *significatio*, signifie donc toujours du déterminé ; une limite, par nature, détermine. Mais eu égard à la *suppositio*, « *peras* » n'est déterminé que s'il est pris en *tel* des six sens qu'il peut avoir ; tandis que l'acception en est indéterminée, si elle englobe en général les six sens, aucun n'étant désigné à l'exclusion des autres.

3. IL EST CLAIR QUE « TOUS LES JOURS » N'EST PAS DÉTERMINÉ PAR *aiônos*, MAIS BIEN PAR « *sunteleias tou aiônos* ».

Cela, également, est commun à E1 et E2. La question, je le répète, n'est pas de savoir s'il y a ou non détermination ; elle est de savoir qu'elle est cette détermination.

Je reconnais que les trois textes cités a), b), c) constituent un argument décisif en faveur de E1, au moins au strict point de vue de l'exégèse littérale. Il reste à examiner si l'exégèse E1, interprétée comme exigeant de le faire les événements contemporains, ne coïncide pas avec l'exégèse E2 accompagnée de la précision que j'ai donnée en la proposant : « Jésus n'exclut pas que « ce temps étant consommé », ce qui peut avoir lieu avant la Parousie, Il soit encore et *toujours* « avec » les Apôtres et « avec » leurs successeurs » (*Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, p. 32, note). E2 n'exclut pas ce qu'affirme E1.

4. Chronos N'EST PAS aiôn.

Oui. Quant à affirmer : « On ne peut douter que S. Matthieu a délibérément évité le mot *chronos* »... ? Je crois impossible de savoir ce qui s'est passé dans l'intelligence de S. Matthieu. A-t-il délibéré ? Le Saint-Esprit le lui a-t-il épargné ? *Noli judicare si non vis errare*. Nous n'avons d'ailleurs pas besoin de savoir ce qu'a voulu faire S. Matthieu, quand nous savons ce qu'il a fait. Or il écrit *aiôn*. Il n'est donc pas question de substituer *chronos* à *aiôn*.

5. J'ADMETS ÉVIDEMMENT QU'IL N'Y A PAS D'INTERVALLE ENTRE LA FIN DU TEMPS ET LA PAROUSIE.

Il serait d'ailleurs contradictoire de supposer qu'il y eût un intervalle temporel après la fin du temps. Mais, ici encore, la question est déplacée ; en réalité, elle est de savoir s'il n'y a pas une distinction entre « la fin d'un temps » et « la fin du temps ». Or, quoi qu'il en soit de l'exégèse de Mat. XXVIII, 20 sur laquelle nous reviendrons (ch. IV), deux graves difficultés contraignent d'affirmer qu'il y a réellement une telle distinction.

II. LA « FIN D'UN TEMPS » PRÉCÈDE LA « FIN DU TEMPS », EU ÉGARD A CE QUI EST RÉVÉLÉ CONCERNANT « LES DERNIERS TEMPS ».

1. LES SYNOPTIQUES DÉCRIVENT DEUX SITUATIONS *eschatologiques* DIFFÉRENTES, L'UNE EXCLUANT L'AUTRE.

Je dis « *eschatologiques* » ; c'est-à-dire que ces situations ne sont pas la ruine de Jérusalem, laquelle appartient maintenant au passé.

Première situation. Détresse extrême (Marc XIII, 19), laquelle présente, entre autres, trois caractères : a) elle est une épreuve même pour les élus (Marc XIII, 20) ; b) elle est postérieure à la prédication de l'Evangile dans tout l'univers (Mat. XXIV, 14) ; c) elle est celle où surgissent « beaucoup de faux prophètes qui induisent en erreur beaucoup de monde » (Mat. XXIV, 11), et, en de multiples lieux [« ici ou là » (Mat. XXIV, 23)], de faux Christs « qui feront de grands signes et des prodiges de façon à égarer s'[il était possible] même les élus » (Mat. XXIV, 24).

Cette situation n'est pas la ruine de Jérusalem. Car : 1) elle est postérieure à la prédication de l'évangile (a) ; 2) elle concerne les élus en général (b), et pas seulement les Juifs. Et elle n'est évidemment pas la Parousie, ainsi qu'il appert par ce qui suit.

Deuxième situation. Parousie, ou manifestation du Fils de l'Homme (Marc XIII, 26), laquelle présente les caractères suivants : a') elle est une manifestation évidente du Christ, redoutable pour les « tribus de la terre » (Mat. XXIV, 30) ; b') elle comporte le rassemblement des élus (Mat. XXIV, 31) ; c') elle est simultanée en tous les lieux de la terre (Mat. XXVI, 27) ; d') elle est immédiatement postérieure à la grande détresse (Mat. XXIV, 29).

Cette situation est donc autre que la grande détresse. Car : 1) elle y met fin (d') ; 2) elle en est le contraire, eu égard au Christ qui se manifeste simultanément (c') en tous les lieux, tandis que les faux prophètes sont dans des lieux différents (c) ; elle en est le contraire, eu égard aux élus qui sont rassemblés (b'), et non plus tentés (a) ; elle en est le contraire, eu égard aux tribus de la terre, qui se lamentent (a'), alors qu'elles étaient séduites par les faux prophètes (c).

2. LE FAIT QU'EXISTENT CES DEUX SITUATIONS ENTRAÎNE QUE LA « FIN DU TEMPS » EST PRÉCÉDÉE PAR « LA FIN D'UN TEMPS ».

« Ce Jour, cette Heure [de la Parousie], personne ne sait quand ils arriveront, pas même les Anges des Cieux, pas même le Fils [personne absolument] si ce n'est le Père seul » (Mat. XXIV, 36). L'acte de la Parousie n'appartient pas au temps. Car il inaugure l'Eternité et l'*ævum* ; il est, quant à la durée, d'une autre nature que le temps. Il est, pour le temps, non un achèvement intrinsèque et homogène, mais un terme qui le suspend.

La situation décrite comme étant une extrême détresse a, au contraire, pour durée, le temps qui est celui de la vie humaine, et par extension le temps cosmique. L'intervalle de temps qu'occupe la grande détresse va jusqu'à l'instant de la Parousie, *celui-ci étant exclu*. Peut-on assigner quel est le commencement de cet intervalle ? Répondre à cette question soulève deux difficultés. Car le phénomène dont il s'agit comporte par nature une indétermination objective, et d'autre part les symptômes n'en sont pas toujours immédiatement observables. Mais cela n'entraîne ni qu'un tel commencement n'existe pas, ni qu'on ne puisse le déceler à quelques décennies près.

L'extrême détresse coïncide d'ailleurs avec la domination de l'antéchrist. Or l'« antéchrist » (I Jean II, 22 ; IV, 3), le « séducteur » (II Jean 7), l'« impie » (II Thes. II, 7), l'« homme du péché » (II Thes. II, 3), est un homme qui existe ou qui existera, comme tous les autres, à une époque déterminée. Il est également révélé qu'il doit « trôner dans le temple de Dieu au point de se poser en Dieu » (II Thes. II, 4) ; que l'« abomination de la désolation [se tiendra] dans le lieu saint » (Mat. XXIV, 15). Or ce fait se situe dans le temps de la vie humaine. La situation d'extrême détresse désigne donc, qualitativement, une période *déterminée*, bien que le terme extrême, savoir la Parousie, en soit aussi certain que mystérieux, et le commencement assignable seulement approximativement.

Or, le commencement de cette période marque évidemment la fin de la précédente ; elle est *la fin d'un temps*. Il y a donc une fin d'un temps qui n'est pas la fin du temps. Nous vivons actuellement cette fin d'un temps ; et, on est fondé à le penser, l'antéchrist est tout proche si déjà il n'est là.

III. LA « FIN D'UN TEMPS » PRÉCÈDE LA « FIN DU TEMPS » EU ÉGARD A CE QUE QUICONQUE PEUT OBSERVER DANS L'ÉGLISE OFFICIELLE, ACTUELLEMENT.

Il est inutile de s'étendre sur ce qu'admettent, au moins par leurs actes, tous les fidèles attachés à la Tradition ; lesquels, en droit, sont seuls l'Eglise, attendu que sauf ignorance invincible on ne peut être d'Eglise sans être attaché à la Tradition.

Le fait est le suivant. Il fut impensable, dans l'Eglise, jusqu'au 7 décembre 1965, qu'on pût résister à l'Autorité dans un domaine qui relève expressément de l'Autorité. La vigilance du Saint-Office valut à tel Dominicain, professeur à Fribourg, de perdre sa chaire, pour avoir accepté une thèse mal conforme à la théologie du mariage. Tandis qu'on parle, maintenant, du « devoir de désobéir », en alléguant Actes V, 23. Nous n'admettons pas l'expression (*Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, p. 26). Mais le fait qu'elle soit encore employée prouve que les « Traditionnels », actuellement, désobéissant systématiquement à l'Autorité en vue d'obéir à Dieu, ne conçoivent plus du tout le rapport entre Dieu et l'« autorité » comme ils l'eussent conçu sous Pie XII. On peut dire que la mort de Pie XII, très probablement par empoisonnement, a marqué la « fin d'un temps », fin qui a précédé la « fin du temps ». Il fut un temps où il allait de soi qu'on fut soumis à l'Autorité ; mais « les temps ont changé », fini « le bon vieux temps »... Il y a eu la fin d'un temps qui ne fut pas la fin du temps.

En d'autres termes, j'estime que la crise actuelle de l'Eglise coïncide avec le temps de l'antéchrist. La « fin d'un temps » est marquée approximativement par la mort de Pie XII. Ensuite commence le règne provisoire de l'antéchrist, règne dont la durée est d'ailleurs inassignable. Nous admettons qu'on puisse être d'un autre avis. Nous admettons [encore] que, comme nous l'avons écrit (*Cahiers de Cassiciacum*, N° 3-4, pp. 141, 142-146), Mgr Wojtyła puisse « se convertir » ; il n'est pas impossible qu'il devienne Pape *formaliter*, en usant du charisme d'infailibilité pour rétablir l'ordre. Cette opinion devient chaque jour moins probable, mais elle me paraît encore maintenant [octobre 1980] respectable. Pour qui la soutient, nous ne sommes pas encore au temps de l'antéchrist. Quoi qu'il en soit du *fait*, que la venue de l'antéchrist soit imminente, voire réalisée, ou qu'elle soit fort éloignée, il est certain que l'antéchrist viendra... dans le lieu saint. Dans ce qui suit, nous nous référons à cet événement en tant qu'il est *certain*, non en tant qu'il est *plus ou moins* lointain. Et nous désignons par « fin d'un temps », l'époque qui coïncide approximativement avec l'infiltration ou l'irruption de l'antéchrist.

IV. L'EXÉGÈSE DE MATTHIEU XXVIII, 20.

1. LE VERSET CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME, ET L'EXÉGÈSE DU TEMPS DE PAIX.

Je reconnais, je le répète (Cf. ch. I, 3), qu'au strict point de vue de l'exégèse, E1 s'impose. Mais je fais observer que E2 n'est pas, *de soi*, impossible. « De soi », c'est-à-dire que E2 pourrait correspondre à la réalité. Attendu que, en vertu de l'expérience (ch. III) aussi bien que de la Révélation (ch. II), il existe une « fin d'un temps » séparée de la fin du temps par le règne de l'antéchrist accompagné de très grandes tribulations. Il est clair qu'en temps de paix [pour l'Eglise], E2 ne rend aucun service, au contraire ; elle s'exclut donc d'elle-même. E1 rend compte de tout le donné révélé, puisque d'ailleurs celui-ci en a procédé ; donc E1 s'impose.

2. LA QUESTION QUE POSE LA CRISE DE L'ÉGLISE POUR L'EXÉGÈSE DUDIT VERSET.

a. *Une fausse manière de poser la question.*

Une étude soigneusement rédigée, signée A.M.D.G., comme si la plus grande gloire de Dieu consistait en l'anonymat de ses témoins, circule « sous le manteau ». Elle a pour objet de critiquer la thèse dite de Cassiciacum. M. l'Abbé CANTONI [désigné dans ce qui suit sous le sigle C.], c'est de lui qu'il s'agit, observe donc : « Il est évident que Matthieu XXVIII, 20 présente une grave difficulté pour la thèse en question. Ceci est confirmé par l'exégèse que le P. Guérard se voit contraint, bien qu'hésitant, à tenter » (p. 11). Et l'auteur expose en détail E2, en vue de la pourfendre, et de ruiner, pense-t-il, le fondement de la thèse dont il fait la critique. M. l'Abbé C. énonce, contre E2, quatre arguments. Nous les énonçons à notre tour, et nous y répondons [Le quatrième argument concerne la nature de l'infailibilité. Nous le réfuterons dans un prochain numéro des *Cahiers de Cassiciacum*, en même temps que la « thèse » de M. l'Abbé Williamson sur l'autorité].

¹⁾ E2 ne se trouve pas dans les auteurs autorisés (pp. 15-16) — Il n'y a à cela rien de surprenant. Car, n'eût été la crise de l'Eglise, je

n'aurais jamais songé à proposer E2 (Cf. ch. 1). Une crise sans précédent pose des questions qui n'ont jamais été posées. On pouvait s'y attendre (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, p. 30).

2) « Introduire un hiatus entre ce siècle et le siècle futur, c'est introduire un autre « temps » dont l'Eglise ne parle pas ». — Sur ce point, M. l'Abbé C. ne s'exprime pas avec exactitude. Il est clair, par ce qui précède (ch. II, ch. III) que E2 n'introduit aucun hiatus. Le règne de l'antéchrist se déroule dans le temps de la vie humaine, entre la fin d'un temps et la fin du temps [ou Parousie] ; avec peut-être des relais accordés aux élus ? [L'Ecriture n'en parle pas].

3) « [E2] fait perdre à la promesse divine toute sa valeur. La finalité de cette promesse est d'engendrer en nous la certitude de l'indéfectibilité de ceux qui doivent continuer son œuvre de sanctification universelle... Mais qu'elle certitude pourrait-on tirer de l'assurance que le Christ est avec son Eglise pour un temps ? » (p. 16). — M. l'Abbé C. s'inquiète pour le futur. Il craint que l'exégèse E2 prive l'Eglise d'une assurance qui lui est vitalement nécessaire, qu'elle l'en prive au présent en l'en privant au futur.

Ce troisième considérant est le plus important. Mais il est impossible de prendre M. l'Abbé C. au sérieux sur ce point. Car en réalité, il se passe fort allègrement de l'assurance dont il revendique l'impérieuse nécessité. Prêtre de la « Fraternité » (et professeur à Ecône), et donc *suspens a divinis*, il continue cependant de célébrer, au mépris de l'« autorité ». Reconnaisant Mgr Wojtyla comme étant le Pape, puisqu'il le nomme au *Te igitur una cum Ecclesia*, il a cependant beaucoup plus d'assurance en lui-même qu'en celui dont il professe qu'il est l'Autorité. M. l'Abbé C. ne s'en porte pas plus mal, spirituellement s'entend ; mais il est lui-même le vivant témoignage de ce que vaut son argument.

b. *La position de la question.*

En réalité, si l'état de crise dans lequel se trouve l'Eglise entraîne que Matthieu XXVIII, 20 « présente, comme l'observe M. l'Abbé C., une grave difficulté », cette grave difficulté ne concerne pas seulement la thèse de Cassiciacum ; car elle est incomparablement plus grave si on tient l'attitude non cohérente de la Fraternité fondée par Mgr Lefebvre.

S'il est en effet très louable de prendre en considération ce qui doit arriver à la fin du monde, il est beaucoup plus urgent d'examiner comment le verset en question s'applique à ce qui se passe *maintenant*. M. l'Abbé C., qui soutient inconditionnellement l'exégèse E1, se doit d'expliquer comment son propre comportement maintenant est compatible avec cette exégèse.

Quiconque en effet désobéit à l'« autorité » *maintenant*, alors qu'il professe de la reconnaître comme étant l'Autorité, affirme en acte, *ipso facto*, que le Christ n'est pas avec l'Autorité *maintenant* comme Il l'était au temps de Pie XII, ou de Pie XI, ou d'« avant ». La différence, allant jusqu'à l'*opposition*, entre les deux comportements pratiques, l'un de maintenant, l'autre d'avant, à l'égard de l'Autorité, SUPPOSÉE ÊTRE TOUJOURS LA MÊME, *comme l'affirment M. l'Abbé C. et tout « Ecône »*, cette différence exige d'assigner une autre différence allant jusqu'à l'*opposition* entre les deux rapports que la *censément même* Autorité soutient avec le Christ, savoir : le rapport de « *maintenant* » et le rapport d'« *avant* ».

Que M. l'Abbé C. veuille bien assigner qu'elle est cette différence. Tant qu'il s'en abstient, cette abstention constitue, pour la pseudo-doctrine qui est sous-jacente au comportement d'Ecône, « une grave » [et même gravissime] difficulté » ; tellement que M. l'Abbé C. se détruit lui-même par lui-même : par l'exégèse E1 qu'il soutient, il condamne sa propre et pseudo-doctrine comme étant erronée. Cela exige du moins de poser avec exactitude la véritable question.

La thèse de Cassiciacum n'est certes pas fondée sur le verset dont l'exégèse est discutée. Encore moins pourrait-elle l'ignorer ; mais elle ne présente nullement la « grave difficulté » dont M. l'Abbé C., par E1, prétend l'incriminer.

Et la thèse de Cassiciacum ne présente pas cette « grave difficulté », très précisément parce qu'elle assigne comme il se doit quelle est, dans la cause, la différence qui *seule* peut rendre compte de celle qui s'impose dans le comportement pratique. A la rigueur près, fruit non négligeable et même exigible du retour aux principes, la thèse de Cassiciacum impère la même résistance de fait que la thèse [évanescence] d'Ecône. L'abîme qui sépare Ecône de Cassiciacum, c'est qu'Ecône s'obstine à camoufler une ruineuse contradiction dans un déloyal refus de toute justification.

La différence qui, du côté de la cause, peut seule justifier l'opposition entre la soumission due à l'Autorité et la non-soumission due à l'« autorité », ce n'est pas une impensable différenciation qui affecterait le rapport entre le Christ et l'Autorité supposée être toujours identique à elle-même ; c'est la différence entre l'Autorité et l'« autorité », entre l'Autorité jusqu'à la mort de Pie XII ou peut-être jusqu'au 7 décembre 1965, et l'« autorité » à partir du 7 décembre 1965. En quoi consiste cette différence, telle est la véritable question.

c. La question, correctement posée, a pour principe de résolution le verset dont l'exégèse est controversée.

M. l'Abbé C. fera probablement observer que ladite différence entre l'Autorité et l'« autorité » est étrangère au « tous les jours » qui figure dans Mat. XXVIII, 20.

Voire. Car, enfin, ce verset 20 stipule une clause *qui concerne expressément la situation décrite dans les deux versets précédents* : « Toute puissance m'a été donnée au Ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ait commandé : et voici que je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du temps ». « Je suis avec vous » : oui ; mais c'est pour accomplir la mission, dont J'ai qualité pour vous en charger. Il faut se référer à la situation concrète décrite par *trois* versets de l'Evangile. C'est dans un *même* acte que, d'une part, Jésus confie une mission et promet l'« être avec », que, d'autre part, les Apôtres acceptent la mission et reçoivent l'« être avec », immédiatement pour eux, selon la promesse divine pour leurs successeurs. Dans ces conditions, dans la concrétude de l'acte unique, il y a convertibilité entre, d'une part, la mission en tant que celle-ci est *uniment confiée et acceptée*, et d'autre part la communication *uniment active et passive* de l'« être avec ». Dans la concrétude de l'acte, il n'y a qu'une seule communication faite par Jésus à ses Apôtres ; les deux aspects ou les deux objets en sont la mission et l'« être avec ». Si l'un, alors l'autre. Si l'un est rompu, l'autre l'est également.

En d'autres termes, analytiquement, c'est *par nature* que tout contrat est synallagmatique ; c'est-à-dire que l'inversion des clauses entraîne celle des engagements. Je confie 20 millions à telle personne en vue de telle

œuvre ; si cette personne accepte la somme et s'en sert pour accomplir une *autre* œuvre, elle commet un vol par abus de confiance. Elle n'a jamais eu le droit de posséder ce dont elle s'arroge frauduleusement le droit de disposer ; le droit est au contraire de l'obliger à restituer.

Les Apôtres et leurs successeurs n'ont droit à l'« être avec » promis par le Christ que s'ils sont résolus à accomplir la mission qui leur est confiée par le Christ. Cela découle d'un principe de droit naturel, lequel demeure immanent au droit divin. On doit d'ailleurs observer que Judas, qui fut Apôtre, n'était plus de ce monde lorsque fut faite la promesse de l'« être avec ». Et lorsque « les Onze » (Actes I, 26), qui ne s'appellent nullement un « collègue », pourvoient au remplacement de Judas, ils le font expressément en fonction du ministère et du témoignage : « [Judas] était l'un d'entre nous, et il avait part à notre ministère » (Actes I, 17) ; « Il faut donc que parmi les hommes qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu avec nous..., il y en ait un qui devienne avec nous témoin de sa résurrection » (Actes I, 21, 22) ; « Seigneur..., indiquez lequel de ces deux vous avez choisi pour occuper dans ce ministère de l'apostolat la place que Judas a laissée par son crime... » (Actes I, 24, 25).

L'« être avec » est donc promis, il est vrai, à des personnes choisies, choisies au sort peu importe, mais *c'est expressément en vue d'un ministère* : enseigner, baptiser, apprendre à garder ce que Jésus a commandé. Les pseudo-apôtres qui induisent au contraire à faire ce qui s'oppose à ce que Jésus a commandé n'ont certes pas à restituer l'« être avec » comme le débiteur déloyal ; ils ne l'ont jamais eu, ils n'ont jamais été Apôtres.

La personne qui, dans l'Eglise, est investie de la suprême Autorité, doit avoir le propos habituel d'accomplir le ministère qui est divinement commis à l'Eglise. Faute de ce propos habituel, cette personne n'a pas réellement l'Autorité, elle ne jouit pas de l'« être avec » qui seul permet d'exercer l'Autorité.

Jésus n'a pas dit aux Apôtres : « Allez, soyez assis, qui à Rome, qui à Antioche... Voici, Je suis avec vous tous les jours, si vous restez assis » ; Jésus a dit : « Allez, enseignez, baptisez... : *pour faire cela*, Je suis avec vous ; et donc, *si vous faites cela*, Je suis avec vous ». Mais Jésus n'a nullement promis qu'Il « serait avec » ceux qui s'appliquent

à faire le contraire de ce qu'Il a dit. Occuper le Siège apostolique est, de droit ecclésiastique, le signe qui désigne telle personne comme étant investie de la suprême Autorité. Mais le signe d'une réalité n'en est pas la substance. La possessivité inhérente au cléricalisme, insidieusement sécurisante pour les hommes de peu de foi, a dégradé la mission en possession, le Vicaire de Jésus-Christ en l'occupant du Siège apostolique, les deux versets Mat. XXVIII, 18-19 en l'unique verset 20 ; lequel, isolé du contexte qui en est la condition, s'est trouvé gonflé d'absoluité, alors que la véritable portée n'en est que par relationalité. La « crise de l'Eglise » contraint de réexaminer ces questions.

3. CE QU'IL FAUT AFFIRMER, AU TITRE DE PRINCIPE, EN VUE DE RÉSOUDRE LA QUESTION POSÉE PAR L'ALTERNATIVE DES DEUX EXÉGÈSES E1-E2, EU ÉGARD A LA CRISE DE L'EGLISE.

Il résulte de ce qui précède (§2c) qu'il faut retenir ce qui suit.

a. *Premièrement*, l'alternative E1-E2 est subordonnée à une autre alternative que tous les fidèles attachés à la Tradition « décident » et précisent de la même façon.

Si en effet le Christ est avec son Eglise jusqu'à la Parousie, Il est avec son Eglise maintenant, de 1965 à 1980. L'alternative est alors : le Christ est-Il oui ou non avec son Eglise maintenant comme Il l'était avant ? Tous les fidèles qui font profession de Tradition répondent *non* ; au moins par leur comportement pratique. Car, maintenant, ces fidèles ne se soumettent pas à l'« autorité » et *estiment devoir ne pas se soumettre*, tandis qu'« avant », disons jusqu'à la mort de Pie XII, il eût été impossible de ne pas se soumettre. Ce *non* est commun : au R.P. Barbara, pour qui ni Paul VI ni Jean-Paul II ne sont Papes, pas même *materialiter* ; à Cassiciacum, pour qui ils le sont seulement *materialiter* ; à Ecône, pour qui ils le sont même *formaliter*. Il ne faut donc pas brandir, contre Cassiciacum seulement, une « grave difficulté » qui concerne en réalité tous ceux qui professent *en acte* d'être attachés à la Tradition. Il s'ensuit que, pour toutes ces personnes, l'exégèse E1 doit être, est en fait, modalisée comme suit :

E'1. Jésus promet d'être avec son Eglise jusqu'à la Parousie qui est la fin du temps ; mais Il ne précise pas qu'Il le sera toujours de la même façon. Les modalités de l'« être avec » qu'Il promet à l'Eglise, sont subor-

données aux conditions énoncées dans les versets 18 et 19, dont le verset 20 est l'achèvement par manière de conclusion ; verset qui, isolé, se trouve faussé quant à la portée.

b. *Deuxièmement*. L'exégèse E'1 répond aux deux conditions auxquelles toute exégèse, *a priori*, doit satisfaire.

La première condition est la conformité au sens littéral. Nous venons de montrer (a) qu'il en est bien ainsi.

La seconde conditions est la conformité au donné de la Foi, et par conséquent à la nature même de la Foi.

ba. *En ce qui concerne le donné de la Foi*, nous rappelons (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, p. 31, note 20) : 1) qu'il y a « primat du Siège apostolique, quant à l'institution, quant à la perpétuité, et quant à la nature » (Denz.-S. 3052) ; 2) que ce Siège est romain : « *episcopis sanctæ Romanæ Sedis* » (Denz.-S. 3056), mais il n'est pas stipulé que le Siège romain sera toujours sans interruption occupé ; 3) « que cette même Eglise... demeure jusqu'à la consommation des siècles, toujours stable et inchangée, conformément à sa propre nature » (Denz.-S. 2997).

Et nous observons que si ces textes sont clairs en ce qu'ils affirment, ils n'affirment pas, et pour cause, que le Siège apostolique soit toujours visible en la personne de tel évêque. La mort de chaque Pape, et d'autre part le grand schisme d'Occident notamment [deux et même trois papes à la fois, 39 ans durant, de 1378 à 1417..., et l'Eglise n'a pas encore décidé lequel était le vrai], sont des éclipses de la visibilité. Il se peut donc que, *conformément au donné de la Foi*, Jésus demeure avec son Eglise autrement que dans la personne visible de tel Pape ; et cela, soit en « étant avec » le Siège apostolique inoccupé comme l'estime le P. Barbara ; soit en « étant avec » le Siège apostolique sans « être avec » celui qui l'occupe *materialiter*, comme le tient la thèse de Cassiciacum. Quant à Ecône, c'est occulte : ainsi l'exige la raison d'état. Mgr Lefebvre et ses fidèles sont vraisemblablement fort embarrassés d'expliquer comment le Christ « est avec » Jean-Paul II : attendu qu'ils désobéissent au second *pour* obéir au premier. Alors, ils brandissent, *contre « les autres »*, Mat. XXVIII, 20 entendu au sens E1 le plus étroit ; et ils bafouent, en acte, ce qu'ils clament à la fois pour l'oreille vaticane et pour le salut de la Fraternité [Saint Pie X]. On

ne peut pas ne pas évoquer la parabole des deux fils (Mat. XXI, 28-31). Cassiciacum respecte l'Autorité. Ecône, en paroles, révère l'« autorité » ; mais, en reconnaissant celle-ci comme étant l'Autorité, Ecône, en réalité, se moque de l'Autorité. Qui, d'Ecône ou de Cassiciacum, est dans la vérité ?¹

M. l'Abbé C. cite (p. 14), comme étant une condamnation décisive de Cassiciacum, un texte de Pie XII : « C'est... s'éloigner de la vérité divine que d'imaginer une Eglise qu'on ne pourrait ni voir ni toucher, qui ne serait que " spirituelle " ... ». Il est vrai en effet que, *par nature*, l'Eglise, en tant que société humaine, est visible. Mais, précisément en tant qu'elle est une société humaine, l'Eglise est soumise aux vicissitudes de la condition humaine. La visibilité de l'Eglise, et notamment de l'Autorité, peut subir, et a effectivement subi, des éclipses. Il faut se garder de confondre entre elles deux choses différentes par essence : d'une part l'apostolicité, d'autre part la visibilité. L'apostolicité est une note de l'Eglise : elle est toujours, nécessairement, réalisée. La visibilité est une manifestation de l'apostolicité, en même temps que de l'unité ; elle peut, temporairement, se trouver altérée.

Contre l'autorité de Maldonat, évoquée p. 15, nous renvoyons au *fait* que nul ne conteste. Jésus n'est pas avec son Eglise *maintenant*, comme Il l'était avant. Qui affirmerait le contraire devrait en rendre compte, quant au comment.

1 Pie IX a condamné sévèrement une attitude formellement identique à celle d'Ecône : désobéir en actes, tout en professant en paroles d'être soumis. « L'Eglise catholique a toujours considéré comme schismatiques ceux qui résistent opiniâtrement à ses légitimes prélats et surtout au Pasteur suprême... Les membres de la faction arménienne de Constantinople ayant suivi une pareille ligne de conduite, personne ne pourrait en aucune manière les croire exempts du crime de schisme, alors même qu'ils n'auraient pas été condamnés comme tels par l'Autorité apostolique » (Enc. *Quartus supra*, 6 janvier 1873 : Enseignements pontificaux, l'Eglise, p. 258, Desclée).

« A quoi bon répéter si souvent des déclarations de foi catholique et d'obéissance au Siège apostolique, lorsque ces belles paroles sont démenties par ses actes ? Bien plus, est-ce que la rébellion n'est pas rendue plus inexcusable par le fait que l'on reconnaît que l'obéissance est un devoir ? » (Enc. *Quae in patriarchatu*, 1^{er} septembre 1876 ; *ibid.* p. 281).

« Il s'agit en effet, vénérables frères et bien aimés fils, d'accorder ou de refuser obéissance au Siège apostolique. Il s'agit de reconnaître sa puissance, même sur vos églises, non seulement quant à la foi, mais encore quant à la discipline. Celui qui la nie est hérétique, celui qui la reconnaît et qui refuse opiniâtrement de lui obéir est digne d'anathème » (*ibid.* p. 282).

bb. *En ce qui concerne la nature de la Foi*, un point essentiel est le rapport qui existe entre l'acte de la Foi théologale et les signes qui l'accréditent rationnellement. Croire, c'est entrer, par grâce, en résonance avec la « croyabilité » qui est divinement inhérente à l'article révélé.

Cependant, l'acte de croire doit être rationnellement fondé. C'est Jésus, *de Lui-Même*, qui accomplit la première pêche miraculeuse (Luc V, 1-10), signe particulièrement approprié qui convainc sur le champ Pierre, et avec lui André, de devenir « pêcheurs d'hommes ». Par contre, Jésus refuse les signes à ceux à qui Il reproche de les convoiter pour en faire la base d'une trop humaine sécurité (Marc VIII, 11-13). Le signe repose donc dans une permanente tension, dont il est la norme délicate, entre la Foi et la raison. Le signe, s'il est donné par Dieu, peut et doit être l'instrument d'une incessante conversion à partir de la raison. Tandis qu'accaparé par l'homme, il risque de devenir l'instrument satanique de la subversion qui consiste d'abord à alourdir de trop de raisons la lumière de la très sainte Foi, et puis à circonscrire l'ampleur de la Foi dans les limites de la raison, et enfin à dissoudre la certitude de la Foi dans celle de la raison. Telles sont, en définitive, les données qui interviennent dans la présente controverse.

C'est bien de Foi divine et catholique que tout fidèle doit vénérer comme étant le Vicaire du Christ, revêtu dans l'Eglise de la suprême Autorité, la personne qui occupe le siège épiscopal de Rome. Mais, pour poser un acte de Foi, celui-là en particulier, il faut des signes de crédibilité appropriés. Telles est la norme que Jésus Lui-Même a scellée par ses propres actes. Les signes, c'est Dieu qui les donne ; à nous de regarder. On ne perçoit en général qu'on les avait, que lorsqu'ils viennent, provisoirement, à manquer. Alors, il faut attendre, et non pas se saisir avidement des pseudo-signes qu'on finit par se forger.

Le signe divinement donné que le Pape est Pape, c'est qu'il fait son métier de Pape. C'est fort simple, c'est l'évidence même ; c'est en substance ce que dit Jésus Lui-Même *avant* précisément de promettre l'« être avec » qui constitue la substance de l'Autorité. La session sur le siège de Rome a valeur de complément, en fait nécessaire, car elle fait écho à la déclaration : « Tu es Pierre, et sur cette pierre... » (Mat. XVI, 18).

Mais enfin, en fait également, Jésus a lié la promesse de l'« être avec » à une mission, non à une session.

Or, que se passe-t-il ? Les plus clairvoyants des fidèles, ceux qui aiment à répéter : « moi, je ne suis pas théologien, etc. », et qui ont conservé la pureté de la Foi, ceux-là entrent spontanément dans la perspective du Christ. Le signe requis pour croire, de Foi divine mais raisonnablement, quel tel humain est Pape, c'est tout simplement qu'il fasse son métier de Pape ; or, les monstrations spectaculaires que les dignitaires romains eux-mêmes ont appelées « Wojtyla-circus », et les trop fameux discours à l'ONU, à l'UNESCO sur la même longueur d'onde que *Redemptor hominis*, et le profond salut au grand Turc, et tant d'autres choses, tout cela finit par ne plus « sonner » très catholique. Et il y a beau temps que les fidèles consciencieux auraient cessé de prendre un « acteur-super » pour un Pape sérieux, s'ils n'y étaient induits par ceux qui, évêque ou polémiste, ressentent viscéralement le besoin d'être établis, et qui, pour y mieux parvenir, courtisent l'« autorité » ; alors qu'en réalité ils se moquent de l'Autorité soi-disant incarnée dans l'« autorité », et savent pertinemment que l'« autorité » le leur rend, avec usure... et hélas pour les fidèles, dans l'usure. Il est vain d'ériger en absolu le signe secondaire de la « session », alors que fait manifestement défaut le signe primordial divinement donné, savoir celui de la « mission ».

L'exégèse E'1 est donc celle que confirment les fidèles effectivement attachés à la Tradition, aussi bien quant à la nature et quant à l'objet de la Foi. Les uns rayonnent manifestement la Vérité dans la cohérence de leur comportement : les autres récusent en paroles l'exégèse E'1 qu'ils confirment en acte, car leur « Traditionalisme » [condamné par l'Eglise] consiste à « faire comme avant » ; et à clamer : « le pape, le pape » (Mat. VII, 21) ; et par le fait même à se moquer du Pape en désobéissant.

4. LA RÉPONSE A LA QUESTION QUE POSE LA CRISE DE L'EGLISE POUR L'EXÉGÈSE DE MAT. XXVIII 20.

Cette question, nouvelle, posée par la crise de l'Eglise, est celle de l'alternative E1-E2 ; car l'exégèse E2 n'a pour raison d'être que ladite crise.

a. *E1 et E2 doivent être modalisées comme suit.*

E1 doit être entendue selon les conditions précisées en E'1. De cela, tous les fidèles qui font profession d'être attachés à la Tradition, en fait, par leurs actes, sont d'accord. Il faut donc modaliser E1 en e1 :

e1. Je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la Parousie qui est *la fin du temps* ; à la condition que vos successeurs aient, comme vous l'avez vous-mêmes, le propos *clairement et habituellement* manifesté *en actes* et en paroles d'accomplir la mission que Je vous confie, ce propos n'excluant cependant pas les déficiences et viciosités qui sont inhérentes à l'humaine fragilité.

E2, prise absolument c'est-à-dire sans aucune précision consignée, je le reconnais, une erreur. E2 doit donc être modalisée comme suit :

e2. Je suis avec vous plénièrement jusqu'à la *fin d'un temps*, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où, provisoirement, dominera l'antéchrist, qui sera établi dans le lieu saint, qui occupera le Siège épiscopal de Rome. Alors, Je serai encore avec mon Eglise. Je serai avec ceux de vos successeurs qui ne seront pas avec l'antéchrist. Mais Je ne serai pas avec ceux de vos successeurs qui, sous quelque rapport que ce soit, seront avec l'antéchrist. « Nul ne peut servir deux maîtres » (Mat. VI, 24). Qui sera avec l'antéchrist ne sera pas avec Moi, ni Moi avec lui. Je suis avec vous plénièrement jusqu'à la *fin d'un temps*. Au temps de l'antéchrist, Je serai avec mon Eglise, avec le Siège épiscopal de Rome : mais Je ne serai pas avec celui qui l'occupera frauduleusement, car celui-là Je le « détruirai par mon avènement » (II Thes. II, 8).

b. *L'alternative demeure, mais se résoud en unité.*

Les deux exégèses E1 et E2 sont possibles pour Mat. XXVIII, 20. A la condition d'entendre : E1 au sens e1 et E2 au sens e2, ainsi que l'exige la crise de l'Eglise. L'exégèse E1 s'impose au strict point de vue littéral, le verset 20 étant isolé du contexte. Mais, l'expérience le prouve, E1 doit être entendue au sens e1. L'exégèse E2-e2 n'est pas exclue.

e1 et e2 signifient respectivement deux aspects complémentaires du même Mystère.

Jésus est avec son Eglise jusqu'à la Parousie qui marque la *fin du temps* (e1). Jésus n'est plénièrement avec son Eglise que jusqu'à la *fin d'un temps*, c'est-à-dire avant l'intrusion de l'antéchrist.

Quoi qu'il en soit, ici et là, d'une « visibilité », à laquelle il serait impur de se trop attacher. Jésus dort dans la barque en danger. Eveillé par ses disciples, Il leur reprocha : « Pourquoi avez-vous peur, hommes de peu de foi ? » (Mat. VIII, 26). Jésus dort dans la barque. *Notre salut consiste à croire à son Silence à Lui*. Notre salut *exclut* de clamer à l'« antéchrist », comme le font Mgr Lefebvre, et Jean Madiran, et les intellectuels : « Rendez-nous la Messe, *permettez-nous* (!) la Messe... » ; notre salut *exclut* cela, car c'est mériter, pour toute réponse : « *Quid timidi estis, modicæ fidei* »². Notre salut est par la foi, non en celui qui est actuellement assis [à Rome], mais par la foi en Jésus-Christ.

M.L. GUÉRARD DES LAURIERS, o.p.

2 Mat. VIII, 26.

NOTULES

◆ **LUSTIGER, RETRACTATION ET DEMISSION.** — « Aussi bien la foi juive que la foi chrétienne est un appel de Dieu ».

C'est Mgr LUSTIGER qui vient de proclamer à la face du monde cette hérésie monstrueuse. Elle n'est d'ailleurs que l'expression dépouillée de toute ambiguïté de l'œcuménisme conciliaire.

Mgr Lustiger ne croit donc pas — à s'en tenir à ses récents propos — que la religion catholique est la seule voulue par Dieu.

Mgr Lustiger passe actuellement pour être archevêque de Paris.

Après une telle déclaration, il doit démissionner, renoncer à occuper le siège épiscopal parisien.

Et, bien sûr, on attend sa rétractation.



◆ **QUEL SIGNE !** — Dieu ne permet le mal que pour un plus grand bien.

La déclaration de Mgr LUSTIGER vient à nouveau illustrer cet enseignement de la théologie.

Car il y a dans cette affaire un signe manifeste, accessible à tous les catholiques, du fait que JEAN-PAUL II n'a pas l'intention de réaliser le Bien de l'Eglise, et n'est donc pas Pape formellement.

Lustiger, c'est l'homme de Wojtyla. Mis en place à Orléans, puis nommé à Paris, il est une pure création de Jean-Paul II.

Or ce dernier n'a rien dit ; il n'a pas exigé de rétractation, de démission, de réparation. Jean-Paul II veut que l'archevêché de Paris soit aux mains de quelqu'un qui proclame que Dieu appelle des gens à la foi juive.

Si Jean-Paul II voulait réaliser le bien de l'Eglise, cela certes ne pourrait en aucune manière avoir lieu.



◆ **ET QUEL EPISCOPAT !** — Nous n'avons pas déniché le propos de LUSTIGER au fond de quelque feuille

confidentielle réservée aux initiés. Le texte et le contexte se trouvent intégralement reproduits dans la Documentation catholique (N° 1803, 1^{er} mars 1981, p. 239). Il ne s'accompagne, faut-il le dire, ni de mise en garde, ni de commentaire sur ce point.

Depuis lors, aucun évêque de France ne s'est insurgé, n'a condamné l'hérésie et accusé son fauteur, n'a réclaté sa rétractation et sa démission.

Si de tels évêques ont encore la foi, il faut reconnaître qu'elle est enfouie dans les recoins les plus inaccessibles de leur conscience, en des lieux que Dieu seul sonde. Mais il est clair qu'ils n'en ont plus l'acte extérieur ; ils renoncent à enseigner la foi catholique. Ils ne sont plus, en acte, des pasteurs catholiques. Ils n'ont plus d'Autorité dans l'Eglise catholique, pas plus que l'évêque de Rome.

Et il en sera ainsi tant qu'ils ne condamneront pas le schisme de Vatican II et les hérésies qui en découlent de plus en plus clairement.



◆ **« ULTRAS ».** — Dans Itinéraires de janvier, Jean MADIRAN reprend sévèrement ceux qui traitent les catholiques conséquents d'« ultras ».

Il les avertit qu'ils se laissent entraîner à une « technique d'excitation révolutionnaire mise en œuvre par les communistes et leurs émules ». « La technique communiste est celle du RENFORCEMENT VERBAL INDEFINI DE L'ETIQUETTE INFAMANTE ; et notamment du renforcement par la note " ultra " ».

Merci, Monsieur Madiran.

Las ! C'était en 1965, dans « Les chiens » — aujourd'hui, on dirait « Les ultras » — (Itinéraires, n° 89, p. 39, et supplément au même n° 89, p. 51).



◆ **UN AVEU DE TAILLE.** — Dans Forts dans la Foi, n.s. N° 4, le P. BARBARA se propose de faire « l'ex-

périence du sérieux», puis il avoue : « Il nous faut presque repartir à zéro ». On ne saurait mieux dire. Voilà un jugement autorisé sur le numéro précédent où il vilipendait le R.P. GUERARD DES LAURIERS : ce n'était pas sérieux !

..

◆ LA LOI DU TALION. — Dans ce même numéro de Fdlf, p. 296, le P. BARBARA dit avec raison qu'il n'est pas déshonorant d'être un ouvrier de la dernière heure, et qu'il faut rattraper le temps perdu. Fort bien. Quand il s'agit de lui. Mais quand c'était à propos du Bulletin de l'Occident Chrétien, il semblait dire autre chose : « MM. TAILHADES et BONNET DE VILLER, tard venus dans le combat traditionaliste, entendent s'affairer avec zèle pour rattraper le temps perdu », lisait-on dans Fdlf N° 58, p. 212 sous la signature (?) de l'I.C.P., où ce propos était railleur. C'est ce qu'on appelle un Boomerang.

..

◆ A AUCUN MOMENT. — « Nous ne pensons à aucun moment avoir écrit ou divulgué une fausse doctrine », c'est l'autotémoignage que donne le R.P. BARBARA (Fdlf, ns, N° 4, p. 296).

Cela devient lassant. Là encore, il est pris la main dans le sac.

Ce qui est un erreur, ce que le

P. Barbara tient pour une hérésie en s'appuyant faussement sur le Concile du Vatican (Cf. Fdlf, ns, N° 2, p. 103, N° 3, p. 190 ; Cahiers de Cassiciacum, supplément au N° 5, pp. 7-8), à savoir l'affirmation selon laquelle le Pape n'est pas infaillible dans son Magistère ordinaire, cela a été publié par Fdlf, N° 45, p. 185 et supplément au N° 45, p. 4, col. 1.

Notons au passage que Fdlf, dans ses dernières livraisons, propose toujours, et avec insistance, à la vente le N° 45, qui enseigne ce que le P. Barbara tient pour une hérésie. Ce dernier est donc, à ses propres yeux, passible du bâcher.

..

◆ SENS ACCOMMODATICE ? — Considérons l'avertissement du P. BARBARA (Fdlf, ns, N° 4, p. 297) : « Que les individualistes méditent donc la belle parole de Saint Jean Baptiste : "Qu'Il croisse, et que je diminue" (I Jn V, 3) ».

Nous avons beau retourner ce passage dans tous les sens, on ne peut le comprendre autrement : ce que saint Jean Baptiste dit de Notre Seigneur, Fdlf le dit du P. Barbara, ou de l'U.P.F.

Simplement.

Mon Père, vous ne pouvez être en même temps le Christ et son Vicaire. Soyez donc tout simplement le P. Barbara.

..

DERNIERE HEURE. LE R.P. BARBARA A [ENFIN] COMPRIS. —

Le bruit a couru que, conformément à des propos tenus par le R.P. BARBARA, le Père parlait « dans le monde » en vue de se faire sacrer évêque... et même de consacrer d'autres évêques et de réunir un Concile. Quoi qu'il en soit, le R.P. B. se défend maintenant avec véhémence d'avoir nourri de tels projets. Le but de son récent voyage en Amérique latine, et de celui qu'il projette de faire en Chine, est d'inciter certains évêques fidèles au moins de cœur, à présenter officiellement à l'actuel occupant du

Siège apostolique une requête respectueuse, mais ferme, exigeant de Mgr WOJTYLA qu'il déclare clairement si OUI ou NON il adhère aux erreurs qu'il professe tant en actes qu'en paroles.

Nous approuvons objectivement le projet, amendé, du P. Barbara.

Nous observons trois choses.

Premièrement, ce même projet avait été conçu et devait être réalisé par un groupe dont le R.P. B. faisait partie, et dont les membres, mus par le même instinct de la Foi, étaient ipso facto « un » et égaux entre eux. Pourquoi donc le R.P. B. s'est-il dérobé, en procédant incontinent à la création de l'« Union pour la fidélité » ?

Deuxièmement, la démarche que vise à susciter le R.P. B., de la part de plusieurs évêques, suppose expressément que le Siège apostolique est occupé. Nous affirmons précisément que le Siège est occupé matériellement. Le R.P. B., sans le dire, a encore une fois changé d'avis. Il soutenait, tous ces temps, que le Siège est absolument vacant. Si c'était vrai, les voyages du R.P. seraient seulement d'agrément (?) ; mais le but en serait absolument incohérent. Le R.P. B. a donc enfin compris. Sans oser l'avouer, il fait sienne maintenant la thèse dite de Cassiciacum. Le Siège apostolique n'est pas totalement vacant ; il est occupé matériellement.

Troisièmement. Que vont donc faire ces évêques ? « Ils ont éteint l'Esprit » (1 Thess. 5. 19). Grâce au P. Barbara, ils vont « en être remplis » ! (Eph. 5. 18). Deo Gratias ! Mais enfin, que vont-ils faire... si le P. Barbara réussit ? Tout simplement ceci.

Parce qu'ils sont Evêques résidents, parce qu'ils sont censés avoir la succession apostolique plénièrement, parce qu'ils ont DONC la responsabilité de l'Eglise, ils vont exiger de Mgr Wojtyla que celui-ci réponde OUI ou NON à la « question de confiance ». Et si Mgr Wojtyla se récuse, il devra être considéré comme se reconnaissant lui-même hérétique. Ainsi le R.P. B. qui clame : « Wojtyla n'est pas Pape, parce qu'il est hérétique », le R.P. B. qui incrimine le P. GUÉRARD d'être paralysé par une fausse philosophie, et de ne pas dénoncer l'hérésie de Wojtyla, le R.P. B. éprouve maintenant le besoin de recourir à des évêques pour que soit reconnu vrai, dans l'Eglise, tout simplement ce qu'il croyait pouvoir affirmer lui-même !

Le R.P. B. a enfin compris que « le Siège apostolique ne peut être jugé par personne » (Canon 1556). C'est la raison pour laquelle le P. Guérard, bien que croyant hérétiques MONTINI et Wojtyla, n'a pas fait état de cette hérésie pour prouver qu'il n'y [avait] a pas à leur être soumis. Le R.P. B. montre donc, au moins par ses actes, qu'il adhère entièrement à la théorie dite de Cassiciacum. Il ne s'en est pas encore rendu compte. Mais les voyages instruisent la jeunesse.

◆ COMMENT LES CATHOLIQUES SONT TROMPES : EXAMEN D'UN ARTICLE DE FORTS DANS LA FOI.

— C'est sous ce titre que l'abbé Bernard LUCIEN a rédigé une plaquette pour ceux de nos lecteurs qui auraient été impressionnés par la « réfutation définitive » de la pensée du Père GUERARD des LAURIERS.

L'article de Forts dans la Foi « est typique d'une attitude d'esprit qu'il est devenu nécessaire de mettre en lumière ».

A commander à l'Association Saint-Hermégénilde, 10 F franco de port.

..

◆ SOUMISSION A JEAN-PAUL II ?

— « Nous sommes soumis à JEAN-PAUL II. Dans la mesure où ce qu'il dit est conforme à la Tradition ».

Cette proposition universelle, énoncée comme un principe, est un leurre. Si un enfant dit à sa mère : « Je vous suis soumis dans la mesure où vous dites la même chose que Grand'Mère », la mère comprendra que, réellement, ce n'est pas à elle que son fils est soumis, mais à la grand'mère. Et une juste correction viendra rappler au fils son devoir.

C'est le mensonge de la prétendue soumission à Jean-Paul II. Comme toujours, c'est la doctrine catholique sur l'Autorité du Pape qui en fait les frais.

◆ SOUMISSION A LA TRADITION ?

— Mais, au demeurant, quelle est cette Tradition à laquelle on se veut soumis ? La Tradition catholique ? Matériellement, oui (sauf précisément sur le point de l'Autorité du Pape) ; formellement, non. Car il n'y a pas de Tradition séparée d'avec le Magistère (supposé existant). Le rôle du Magistère est d'actualiser la Tradition, de la rendre vivante, de la proposer, de l'appliquer, de la garantir et, notamment, de juger de la conformité des choses avec elle. La Tradition hors du Magistère ? C'est la conception des Orthodoxes, mais pas celle de la Tradition Catholique.

..

◆ LA CAUSE ET L'EFFET. — Dans

Itinéraires de mars 1981 (N° 251, p. 102), Jean MADIRAN s'indigne justement des déclarations du Bulletin de la paroisse du Mesnil-Saint-Loup à propos des musulmans.

« Pour imaginer, écrit M. Madiran, que nous sommes avec les musulmans dans une « communauté de foi », il faut avoir perdu la claire notion de ce qu'est la foi catholique. »

On s'étonne d'autant plus du silence devant la déclaration de JEAN-PAUL II appelant les musulmans « nos frères dans la foi au Dieu unique », lors de son voyage à Paris.

Pourquoi s'en prendre à l'écho ?

DANS CE NUMÉRO

— Abbé H. BELMONT : Les confirmations données par des prêtres de la Fraternité Saint Pie X sont-elles valides ?	1
— R.P. M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS : L'« Enseignement magistral » de Michel Martin	13
● A - L'exposé d'une théorie fantaisiste, et <i>fausse</i> , du magistère ordinaire universel	13
● B - La mise en œuvre d'une logique « passionnelle » et <i>aberrante</i>	26
● C - La dénonciation <i>fausse</i> d'un prétendu désaccord entre l'abbé Lucien et le R.P. Guérard	40
● D - Le rappel d'excellents principes	67
— Abbé B. LUCIEN : Le canon de Saint Vincent de Lérins ..	83
— R.P. M.-L. GUÉRARD DES LAURIERS : Matthieu XXVIII, 20 ..	98
● Critique d'un lecteur	99
● Observations du Père Guérard des Lauriers concernant l'exégèse de Matthieu XXVIII, 20	104
— NOTULES	122

